AUTHOR:

NEUBAUER, ERICH

TITLE:

DER ARISTOTELISCHE FORMBEGRIFF

PLACE:

HEIDELBERG

DATE:

1909

Master Negative #
93-81548-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Neubauer, Erich, 1886-
Der Aristotelische formbegriff. Inauguraldissertation ... von Erich Neubauer ... Heidelberg, Geier, 1909.
68 p. 22 cm.

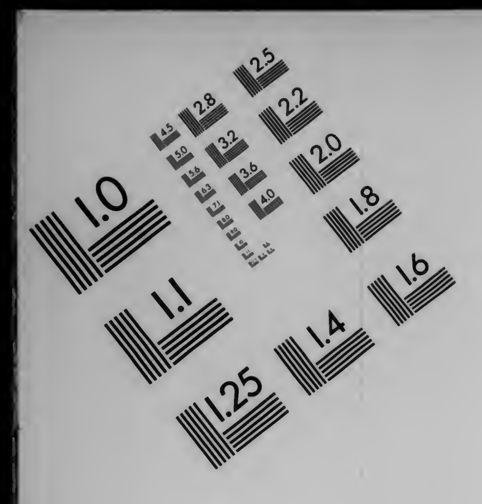
Bibliography, p. 7
Thesis. Heidelberg.

Vol. of theses.

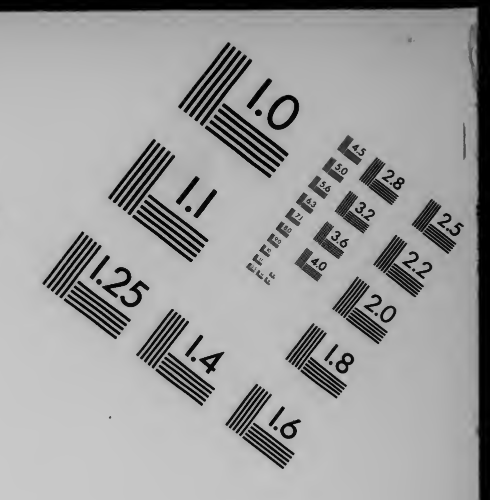
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/2/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

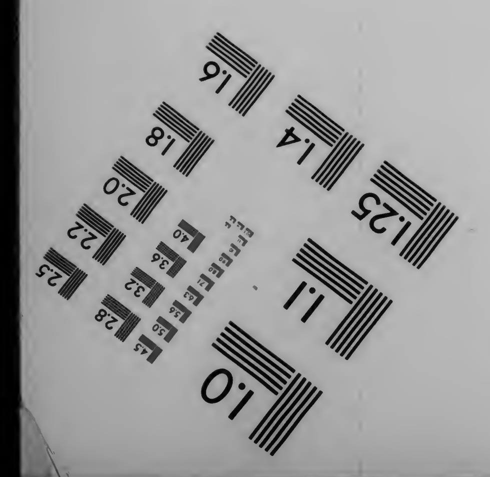
Centimeter

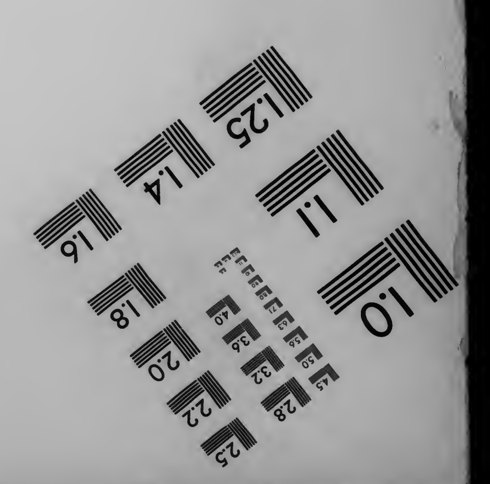
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Der

Aristotelische Formbegriff

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Erich Neubauer 1886-

aus Hamburg.

Referent: Geh. Rat Prof. Dr. W. Windelband.

Heidelberg.

Buchdruckerei Gustav Geier, Inh.: M. Zöller.

1909.

Vita.

Ich bin geboren am 25. August 1886 in Magdeburg als Sohn des Kaufmanns Friedrich August Neubauer und seiner Ehefrau Gertrud, geb. Liman. Anfang der 90er Jahre siedelte meine Familie nach Hamburg über. Vom 7. bis 10. Jahre besuchte ich dort die Vorschule von Thomsen; vom 10. bis 15. das Kaiser Wilhelms-Gymnasium. Die letzten drei Jahre meiner Schulzeit verbrachte ich in der Klosterschule zu Jlfeld am Harz, woselbst ich im Anfang des Jahres 1905 meine Reifeprüfung bestand. Ostern 1905 bezog ich die Universität Leipzig, um Philosophie zu studieren und besuchte in der Folge noch die Universitäten München, Berlin und Marburg. Im Herbst des Jahres 1907 kam ich nach Heidelberg.

Disposition.

Literaturnachweis.

Aristoteles Akademieausgabe Berlin 1831 Bd. 1—5.
Zeller, „Philosophie der Griechen" Bd. 2, 2. Abt.: „Aristoteles und die Peripatetiker", 2. Aufl. Tübingen 1862. 3. Aufl. Leipzig 1879. „Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie" 7. Aufl. Leipzig 1905.
Natorp, „Platos Ideenlehre" Marburg 1903.
Ueberweg, „Logik" 5. Aufl. herausgegeben von Jürgen Bona Meyer, Bonn 1882.
Trendelenburg, „Logische Untersuchungen" 3. Aufl. Leipzig 1870. Historische Beiträge zur Philosophie Berlin 1846, 1855—1867 Bd. 1: „Geschichte der Kategorienlehre".
Prantl, „Geschichte der Logik im Abendlande" Bd. 1 Leipzig 1855.
Husserl, „Logische Untersuchungen" Bd. 1—2, Halle 1900—1901.
Hegel, „Werke" Berlin 1832—1840 Bd. 1—18.
Kant, „Kritik der reinen Vernunft", herausgegeben von Kehrbach.
Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis" 2. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1904.
Sigwart, „Logik" 3. Aufl. Bd. 1—2 Tübingen 1904.
Maier, „Syllogistik des Aristoteles" Bd. 1 u. 2. Tübingen 1896—1900.
Lipps, „Grundzüge der Logik" Hamburg und Leipzig 1893. „Psychologische Untersuchungen" herausgegeben von Lipps Bd. 1, H. 2: von Aster, „Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes" Leipzig 1905.
Bullinger, „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" München 1880. „Aristoteles Metaphysik, in Bezug auf Entstehungsweise Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten" München 1892.
Poincaré, „Wissenschaft und Hypthese" 2. Aufl. Leipzig 1906.
Windelband, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" 3. Aufl. 1903.

Diese Arbeit macht es sich zur Aufgabe, einige Begriffe der Aristotelischen Philosophie von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu interpretieren. Es gilt also zunächst, diesen einheitlichen Gesichtspunkt festzulegen, und zwar hypothetisch, vorläufig, um ihn darauf an dem Material der Aristotelischen Philosophie zu bewähren. Als diesen Grundbegriff, auf dem unsere Interpretation des Aristoteles fussen wird, gedenken wir — um es vorweg zu nehmen — den Begriff der Form nachzuweisen.

Ferner werden wir uns bei unserer Interpretation der Aristotelischen Begriffe mit den Ansichten der neueren Aristoteleskritik auseinandersetzen, und zwar werden wir so verfahren, dass wir jedesmal die Ansichten derjenigen Interpreten zu Grunde legen, die in den Begriffen der Aristotelischen Philosophie Widersprüche gefunden zu haben meinen, und dann zusehen, ob sich nicht vielleicht, von unserem Standpunkt aus gesehen, die Widersprüche als scheinbare nachweisen und in eine Einheit auflösen lassen.

In Anbetracht dessen, dass unsere Arbeit das einer Dissertation gesteckte Mass nicht überschreiten soll, haben wir unter der zu besprechenden Aristotelesliteratur eine Auswahl zu treffen: als die eindringendste und sachlichste Darstellung der Aristotelischen Philosophie, als Fahnenwerk der Aristoteleskritik überhaupt, ist die Zellers im 2. Band, 2. Abteil., seiner „Philosophie der Griechen“ bekannt, und deshalb hat eine Besprechung der neueren Aristoteleskritik die Aufgabe, Zellers Werk als Ausgangspunkt zu wählen, ferner d i e Punkte des Aristotelischen

Systems vornehmlich ins Auge zu fassen, bei denen Zellers sonst erschöpfende Darstellung deshalb nicht befriedigt, weil er uns den Philosophen als im Widerspruch mit sich selbst befindlich nachzuweisen versucht. In diesem Sinne nicht zum Abschluss gebracht durch Zeller ist die Darstellung der metaphysischen Hauptpunkte: der Begriffe Form und Stoff, sowie des Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen. Demnach hat unsere Untersuchung hier anzusetzen. Es gilt die Fundamente der Aristotelischen Philosophie, vor allem den Begriff der Form, zuerst gegen Zellers, dann auch gegen die Angriffe anderer Aristoteleskritiker zu verteidigen.

Zellers Ansicht darf als bekannt vorausgesetzt werden, und es soll deshalb hier nur in wenigen Sätzen ihr Gedankengang wiedergegeben werden; dann soll die Entgegnung eines anderen Aristoteleskommentators, die Anton Bullingers, der Hegelschen Schule angehörig, besprochen werden, ferner Natorps Ansicht, die ebenso wie die Bonitzens und Schweglers wieder der Zellers nahesteht, und hieran soll sich eine selbständige Erörterung des Begriffes der Form knüpfen. — Der erste Teil unserer Arbeit enthält damit die Grundlegung des Aristotelischen Begriffs der Form, unter Auseinandersetzung mit Zeller und Natorp; im zweiten Teil werden wir versuchen, an der Aristotelischen Logik und Ontologie den Begriff der Form als fruchtbar zu erweisen. Wir werden dabei zu berücksichtigen haben von neuesten Werken: Maiers „Syllogistik des Aristoteles“, von älteren vor allem Prantls und Trendelenburgs für die Aristotelesinterpretation überhaupt grundlegende Untersuchungen. — Unser Standpunkt ist der transscendentale. Indem wir nun von ihm aus Aristoteles zu verstehen suchen, sind wir uns gleichwohl des unhistorischen Charakters unseres Verfahrens wohl bewusst. Vom historischen Standpunkt aus muss dieser Versuch bedenklich erscheinen. Wenn wir ihn dennoch unternehmen, so geschieht es deshalb, weil wir der Ansicht sind, dass in der Ausprägung der Begriffe

jener alten Philosophen Motive zum Ausdruck kommen, die über die Weltanschauung der alten Philosophie selbst hinausweisen zur Transscendentalphilosophie. Der systematische, der „pragmatische“ Faktor tritt in diesen Begriffen zu Tage. Dies nachzuweisen hat sich der Verfasser zur Aufgabe gemacht.

Zellers Kritik.

Wir beginnen mit einer kurzen Wiedergabe der kritischen Einwände, die Zeller an oben erwähnter Stelle („Phil. d. Griech.“ 2. Bd. 2. Abt.) gegen die Aristotelische Metaphysik macht. Zellers Ansicht geht dahin, dass Aristoteles die Fragen nach Form und Stoff, Einzelnem und Allgemeinen, also die metaphysischen Grundfragen, zu keiner widerspruchsfreien Lösung führt.

Zeller deduziert folgendermassen: Wahrhaft wirklich ist einerseits das Einzelwesen (τόδετι). Die Gattungsbegriffe drücken nur das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen aus, sie können daher höchstens abgeleiteterweise selbst Substanzen genannt werden. — Andererseits ist wahrhaft wirklich die Form, welche die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit vertritt, das an sich selbst frühere und bekanntere, mithin Gegenstand des Wissens ist. Da nun aber die Form stets ein Allgemeines ist, so ergibt sich aus Aristotelischen Vordersätzen die widerspruchsvolle Konsequenz, dass sowohl das Einzelne als auch das Allgemeine die Stelle des wahrhaft Wirklichen einnimmt; ferner, dass das Wissen, wenn anders es das Wirkliche zum Gegenstand hat, auf die Einzelsubstanz, aber nicht, wie soeben gefordert, auf das Allgemeine Bezug nehmen muss. In Anbetracht dieser einander aufhebenden Konsequenzen kann man nicht umhin, „an diesem Punkte nicht blos eine Lücke, sondern einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Philosophen anzuerkennen (A. a. O. S. 234.).“

Weitere Mängel findet Zeller, wie gesagt, in der Darstellung des Verhältnisses von Form und Stoff: Die Lehre von Form und Stoff bildet den Ansatz zur Ueber-

windung des von Platon überkommenen begriffsphilosophischen Dualismus; der Stoff verliert seine Selbständigkeit, wird auf das blos Mögliche reduziert, das nicht für sich selbst existieren kann. Aber unter der Hand schleicht sich der Platonismus wieder in das System ein und macht sich darin breit. „Tatsächlich erlangt der Stoff auch bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über den Begriff der blossen Möglichkeit hinausführt („Grundriss der Gesch. d. Griech. Philos.“ 7. Aufl. S. 169).“ Nämlich: „im Stoffe liegt der Grund alles Leidens und aller Unvollkommenheit, der Naturnotwendigkeit und des Zufalls“ („Phil. d. Griech.“ S. 246). Jede Hemmung der von der Form ausgehenden Gestaltung glaubt Aristoteles auf den Einfluss des Stoffs zurückführen zu müssen, — „und da nun die Form Zwecktätigkeit ist, so wird im Stoff der Grund aller von dieser Zwecktätigkeit unabhängigen und ihr widerstrebenden Erscheinungen, der blinden Naturnotwendigkeit und des Zufalls, liegen müssen (a. a. O. S. 250).“ Nur im Stoffe haben wir ferner den Grund des Einzeldaseins zu suchen: „Die Form ist immer ein Allgemeines, sie bezeichnet nicht ein Dieses, sondern ein Solches; zwischen den Einzelwesen, in welche die untersten Arten auseinander gehen, findet kein Art- oder Formunterschied mehr statt, sie können sich somit nur noch durch ihren Stoff von einander unterscheiden (a. a. O. S. 258).“ Der Versuch, die Platonische Zweiweltenlehre zu überwinden, ist als gescheitert anzusehen. — Zieht man endlich noch in Betracht, dass Aristoteles nur das Einzelwesen für etwas Substanzielles im eigentlichen Sinne gelten lässt, „so lässt sich die Folgerung nicht umgehen, dass im Stoff auch der Grund des substanziellen Seins liege“; und doch soll andererseits nur der Form volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen. Der Knoten erscheint unlösbar und Zeller scheint Recht zu haben, wenn er den Schluss zieht, dass „hier ein Widerspruch vorliege, welcher die tiefsten Grundlagen des Systems zu erschüttern droht.“

Sehen wir nun zu, ob nicht vielmehr die Zellersche Interpretation und, wie wir weiter unten werden zu zeigen versuchen, auch die Natorpsche, die sich ja mit Zellers in den wesentlichen Punkten deckt, an Widersprüchen krankt, die aus eigenen unausgesprochenen Voraussetzungen folgen.

Bullingers Kritik an Zeller.

Zunächst soll der Philosoph zu Worte kommen, der gegen Zeller für Aristoteles und seine „Erhabenheit über allen Dualismus" eingetreten ist: Anton Bullinger in der soeben genannten (München 1878), sowie seiner Schrift „Aristoteles und Professor Zeller in Berlin" (München 1880), und in „Aristoteles' Metaphysik, Entstehungsweise, Text, Gedanken —" (München 1892).

Was die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen anbetrifft, in deren Behandlung bei Aristoteles Zeller den Widerspruch finden wollte, dass von ihm einerseits der Form, die immer ein Allgemeines sei — im Vergleich mit dem aus Form und Stoff Zusammengesetzten die höhere Wirklichkeit zuerkannt werde, andererseits aber die Tendenz seiner Philosophie dahin gehe, nur das Einzelne als ein in vollem Sinne Wirkliches gelten zu lassen, was diesen ersten Hauptpunkt der Zellerschen Kritik anbetrifft, so gibt Bullinger zu, dass es Aristoteles' Meinung sei, Wissenschaft gehe auf das Allgemeine, wirklich aber sei nur das Einzelne („Arist. u. Prof. Zeller" S. 12, 13), jedoch liege hierin kein Widerspruch, da die Gattung, was ihre Seinsweise anbetrifft, dem Aristoteles nichts als das Unbestimmte, Mögliche sei; wirkliche Wesenheit, Substanz dagegen das Einzelne, und zwar ein Einzelnes einer bestimmten Art. „Das Einzelne in seiner spezifischen Bestimmtheit ist das Allgemeine, und mit dieser spezifischen Bestimmtheit hat es das Wissen zu tun; als Realität aber weiss es diese spezifische Bestimmtheit nur in konkreter Einzelheit (a. a. O. S. 15)"; daraus, dass dem Aristoteles das Allgemeine Gegenstand der Wissenschaft, oder, mit ihm selbst zu reden: das am meisten Wissbare ist, hin-

gegen seiner Meinung nach das Einzelne, weil nicht in die Form aufgehend nicht gewusst werden kann, daraus hat Zeller kein Recht zu folgern — wie er es tatsächlich tut (a. a. O. S. 231) — das Aristoteles ihm — dem Allgemeinen — eine höhere Wirklichkeit zukommen lasse. Aristoteles bemerkt vielmehr ausdrücklich, dass die Gattung, was ihre Seinsweise betrifft, vielmehr ein Unbestimmtes, nur Mögliches sei „ein Unbestimmtes, das seine Bestimmtheit und Wirklichkeit nur in den Einzelexistenzen hat" (s. „Arist. u. Prof. Zeller" S. 16, „Arist. Metaph." S. 46, Aristoteles' Metaphysik 1058 a 23; 1087 a 16).

Was den zweiten Hauptpunkt der Metaphysik: das Verhältnis von Form und Stoff anbetrifft, an welcher Lehre Zeller, wie wir oben sahen, auszusetzen hatte, dass sie den begriffsphilosophischen Dualismus nicht zu beseitigen vermöge, den Stoff zu einem zweiten mit eigner Macht ausgestatteten Prinzip neben der Form mache, so wendet Bullinger ein, dass nicht der Stoff exklusiv, sondern ebensowohl die Form Grund der Individualität sei. Der individuelle Gegenstand wird aus Form und Materie. Ueberhaupt braucht die Form nicht notwendigerweise ein allgemeines zu sein; es gibt allerdings individuelle Formen. Dies leugnet Zeller, wie wir oben gesehen haben. „Bei dieser Leugnung der individuellen Form läuft freilich, ohne dass es Zeller zu merken scheint, eine Konfussion mit unter. Zeller verwechselt diejenige individuelle Form, die diesen Menschen im Unterschiede von einer Gans, einem Hunde zu einem Menschen macht, mit derjenigen äusserlichen der Statur, Farbe der Haare u. s. w., die dieses Individuum zugleich als Aesop, als Sokrates erscheinen lässt. Die individuelle Form in letzterem Sinne ist nicht eine begriffliche Wesensbestimmtheit nach Aristoteles. . . . Die Formen, von denen er redet, gehen auf Artunterschiede, nicht auf die individuellen Eigentümlichkeiten der Individuen der gleichen Art, wodurch diese sich äusserlich

von einander unterscheiden. Dennoch ist die Form in jedem Individuum eine von den Formen der anderen Individuen verschiedene, somit eine individuelle, die Form eben dieses Individuums. Die Formen der verschiedenen Individuen der selben Art sind nämlich, wenn auch nicht der Art und dem Begriffe nach, so doch der Zahl nach von einander verschieden („Prof. Z." S. 23; „Arist. Metaph." S. 49)."

Systematisches.

Diesen Ausführungen, so gewiss sie Zellers Darstellung treffen, vermag der Verfasser nicht beizutreten. Der Begriff Individualität scheint ihm nicht richtig gefasst zu sein: Darf der Begriff der Individualität nur dort angewendet werden, wo man es mit spezifischer Bestimmtheit zu tun hat, so ist es unzulässig, ihn — wenn auch nur in uneigentlicher Weise — auf numerische Einheiten zu übertragen. Andererseits darf man spezifische Bestimmtheit nicht auf das beschränken wollen, was der gemeine Sprachgebrauch als „Gattung" und „Art" bezeichnet. Fasst man dagegen den Begriff der spezifischen Bestimmtheit richtig, so wird sich zeigen: erstens, dass die numerische (sogenannte) Individualität ihr gerades Gegenteil ist; zweitens, dass spezifische Bestimmtheit und richtig gefasste Individualität d. h. Konkretheit keinen Gegensatz bilden, sondern vielmehr eines und dasselbe sind!

Individualität gleich Konkretheit.

Immerhin hat Bullinger darin recht, dass er gegen Zeller überhaupt die Möglichkeit individueller Formen beweist, wenn er auch, in dem Bestreben, Aristoteles' Standpunkt zu rechtfertigen, den Begriff weiter dehnt, als eigentlich zulässig ist. Aber erstens bedarf Aristoteles dieser Rechtfertigung nicht, da es ihm ganz fern lag, den Begriff Individualität, im Sinne der gemeinen Meinung, als Einzelheit zu fassen; — zweitens widerspricht die Art der Rechtfertigung dem Geiste seiner Philosophie: Die Aristotelische „Form" ist das Wesen, der Begriff, die Qualität (Gestaltqualität); die numerische Unterscheidung ist aber, wie gesagt, das gerade Gegenteil

einer wesentlichen; sie ist dem Gegenstande äusserlich.

Mit den numerischen (sogenannten) Einheiten ist uns also nicht geholfen. Aber die Aristotelesinterpretation bedarf ihrer gar nicht, da, wie gesagt, — wer nicht die ganze Richtung seiner Philosophie ignorieren will, unter individuellen Formen keine anderen verstehen kann als qualitiv bestimmte.

Die „Form" nicht das abstrakt Allgemeine.

Es kommt nun darauf an zu zeigen, dass richtig gefasste individuelle Form und Allgemeinheit keinen Widerspruch bilden. Unsere „Allgemeinheit" hat allerdings mit dem, was man gewöhnlich darunter zu verstehen pflegt, mit der abstrakten Allgemeinheit nichts gemein als den Namen, nichts, oder doch so wenig als unser — Aristotelischer — Begriff der individuellen Form mit dem, was die gemeine Meinung unter Individualität zu verstehen pflegt, gemein hat! Ein Widerspruch (wie Zeller will) zwischen qualitativ bestimmter Einheit einerseits und Allgemeinheit andererseits entsteht nämlich nur dann, wenn man die Allgemeinheit als abstrakte Allgemeinheit versteht; als solche hat sie aber Aristoteles, wie wir zeigen werden, nicht verstanden, sondern erst die traditionelle Logik, die sich mit Unrecht auf seine Autorität beruft. In der Aristotelischen Philosophie stützt sich die „Allgemeinheit" auf die „Form", der Begriff der Form aber ist ihm ein metaphysischer Begriff, der in der „ersten Philosophie" und nur nebenher in der formalen Logik seine Bedeutung hat. Erst in der nacharistotelischen, mit Unrecht „formal" genannten Logik, hat das metaphysische Prinzip der „Form" den Charakter des „formalen", — vielmehr materialen, weil abstrakten, — im schlechten Sinne „Allgemeinen" angenommen, und ganz besonders hat sich diese Auffassung in der modernen Logik breit gemacht; wohingegen in der Philosophie der vielgeschmähten Scholastik wenigstens die Einsicht nicht verloren ging, dass die Form, weit entfernt etwas äusserliches zu sein, vielmehr das Wesen bedeute (forma substantialis). Diese Ansicht haben unter den Neueren

noch Nikolaus von Cusa und Leibniz vertreten; auch von Kant darf man sagen, dass er die Begriffe Stoff und Form Aristotelisch fasst wenn er sagt, der erste bedeute das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (Kr. d. r. V. S. 243). Auch ist seine Meinung bekanntlich, dass die Form allen Datis der Erfahrung vorausgehe. — Gleichfalls von Aristoteles abhängig in der Fassung des Formbegriffs ist der deutsche Idealismus; an Aristoteles knüpft ferner Trendelenburg an. Er fasst die Form im echt Aristotelischen Sinne. Ganz unaristotelisch dagegen fassen diesen Begriff die neueren Aristotelesdarsteller, woraus, wie wir zu zeigen versuchen werden, erst die Widersprüche hervorgehen, die man in der Aristotelischen Philosophie zu finden meint, da erst durch eine richtige Interpretation des Formbegriffs auch der der Allgemeinheit einen Aristotelischen Sinn erhält. Wir werden zu zeigen versuchen, dass das echte „Allgemeine" die Form, diese aber nicht das von allen Einzelnen abstrahierte, vielmehr das die Einzelnen — insofern sich überhaupt von „Einzelnen" reden lässt — konstituierende ist. Die Gesetze der Wissenschaft selbst sind die „Form"; und da alle Wissenschaft in letzter Linie den individuellen d. h. konkreten Gegenstand vermeint, so enthält Individualität durchaus keinen Widerspruch gegen den Begriff der Form. — Nicht zu verwechseln mit dieser individuellen Form ist hingegen das Einzelding, das ja eben kein individuell bestimmtes, sondern ein beliebiges, also ein unbestimmtes Exemplar einer Gattung ist. Da die „Form" solchen beliebigen Exemplares seine Gattung ist, so kann nur die Gattung sein Prinzip sein. Das Einzelne überhaupt aber kann ebenfalls nicht zum Prinzip gemacht werden, denn es ist seinem Wesen nach das Allerallgemeinste, Abstrakteste, — wohingegen, wie gesagt, das Einzelne im Aristotelischen Sinne (und nur in diesem sollte man überhaupt von einem „Einzelnen" reden) vielmehr das Allerkonkreteste, das Individuelle ist. — Wir wollen nun zuerst

die Ansicht berichtigen, die den Charakter des Allgemeinen dahin verkennt, dass sie es als allen Einzelnen Gemeinsames fasst.

Das abstrakt Allgemeine.

Diese Fassung des Begriffs der Allgemeinheit hat ihren Grund in den Schwierigkeiten, welche es der gemeinen Meinung bereitet, von den konkreten Einzeldingen abzusehen. Darin besteht der Unterschied von kritischer und unkritischer Reflexion, dass die kritische Reflexion — das bedeutet hier die Wissenschaft — überhaupt nicht reflexiv, sondern konstitutiv ist. Die unkritische Reflexion dagegen ist Reflexion im eigentlichen Sinn; sie ist nicht naiv, sondern vielmehr abstrahierend, sie klammert sich an die falsche Konkretheit, welche in Wahrheit Abstraktheit ist; diese berüchtigte aufklärerische Philosophie ist die „Philosophie des gesunden Menschenverstandes", deren Schwäche, wie gesagt, vor allem darin besteht, dass sie von den „konkreten" Einzeldingen nicht abzusehen vermag, sie vielmehr absolut setzt. Das ist ihr Hauptfehler, von dem der andere, die Hypostase dessen, was den einzelnen Dingen gemein ist, wie wir später sehen werden, lediglich eine Folgeerscheinung ist.

„Form" ist Gesetz.

In Wahrheit gibt es für die Wissenschaft als solche überhaupt keine „Individuen" ausserhalb der Form, oder, moderner ausgedrückt, ausserhalb des Gesetzes. Andererseits ist das Gesetz wiederum nichts ausserhalb der Individuen. Das Gesetz ist nicht das Gesetz „der" Einzelnen, nicht ein Gesetz, nach dem diese oder jene Einzelnen sich richten, denn es sind keine Einzelnen vorhanden unabhängig vom Allgemeinen, aber auch kein Allgemeines, das zu den Einzelnen als ein ihnen Aeusserliches hinzutreten, sie beherrschen, normieren könnte. Es giebt also keine Einzelnen ausserhalb des Gesetzes; der Gesetzesbegriff aber ist das, worauf Aristoteles hinauswollte, dessen Ahnung ihm an den „Formen" im engeren Sinne, den Arten und Gattungen, aufgegangen ist. Die „Form" ist das „wesentliche Was"

des Gegenstandes, d. h. das, was den Gegenstand konstituiert; und dies ist auch die Bedeutung des Gesetzes in der modernen Wissenschaft. Weil nun aber die Form das Prinzip der Aristotelischen Philosophie ist, so kann es der Stoff nicht sein, ebensowenig als neben dem Gegenstand der Wissenschaft ein solcher des unkritischen — „naiven“, vielmehr reflexiven — Realismus Wirklichkeit haben kann. — Und doch haben die Formen ihre „Wirklichkeit“ nur in dem gerade vorliegenden hier und diesen, mit andern Worten: Jedes Gesetz ist Gesetz von etwas. Aber wer dies Etwas als ein Mehreres fasst, der verselbständigt es und erhebt es zu einem Absoluten, dessen Gegenteil es doch ist, denn absolut ist die Einheit und Konkretheit. Ein Mehreres ist es ebenso wie die Kantische „Vielheit“ nur insofern es die unendliche „Möglichkeit“ darstellt gegenüber der Einheit des Begriffes, nicht aber im Sinne einer Mehrheit individueller Einheiten, da es vielmehr das der Individualität Entgegengesetzte: die absolute Abstraktion bedeutet.

Nehmen wir ein Beispiel, etwa den Staat, so ist es missverständlich, zu definieren, dass er das Gesetz, die Idee aller irgendwie und irgendwo vorhandenen Staaten sei, denn damit sind die einzelnen bereits als absolut vorausgesetzt, während sie doch in Wirklichkeit, eben insofern sie „wirkliche“ d. h. endliche sind, keinen Bestand haben, keine Wahrheit haben. Wahrheit d. h. Sein, Objektivität, Absolutheit hat „der“ Staat, die Idee des Staates einzig und allein. Die einzelnen Staaten dagegen vertreten die „Vielheit.“ Die Vielheit aber ist Unbestimmtheit (τὸ ἀόριστον Met. 939 b, 18); sie ist nicht aktuell, sondern nur Möglichkeit (Met. 1007 b, 27—29). Aktus ist die Einheit, der Begriff — Potenz die Vielheit, die Materie. Die Vielheit aber ist nicht eine Vielheit von Einheiten, dagegen die Einheit eine solche der Vielheit, welch letztere nicht selbst wieder sich aus Einheiten zusammensetzen kann; als solche Einheiten pflegt man aber die Einzelheiten zu fassen und sie damit ausserhalb des begrifflich Einen absolut zu setzen, was sich in sich selbst widerspricht. Dass dies nicht Aristoteles’ Meinung war, beweist die bekannte Stelle Metaphysik 12; 1075 a, 16: Die gegen die Einheit indifferente Einzelheit hat überhaupt keinen Bestand; im System ist alles auf alles bezogen, nichts darf ausserhalb des Systems, zumal des Staatssystems, gleichgültig verharren; der Sklave ist dem Vieh gleich zu erachten, er führt kein menschliches Dasein, weil er ausserhalb der organischen Gemeinschaft steht; die Sklaven tun was sich gerade trifft, sie sind im Hinblick auf die Einheit der Form: Materie. Die materielle Vielheit ist aber, wie gesagt blosse „Möglichkeit.“

Der Begriff der Möglichkeit.

Den Begriff der „Möglichkeit“ hat Aristoteles in die Philosophie eingeführt, und man kann ihn als den spekulativsten Begriff seiner Philosophie überhaupt bezeichnen; er hat durch den Begriff der Möglichkeit das Nichts in das Sein aufgenommen und es damit seiner Absolutheit entkleidet. — Ueberhaupt ist Aristoteles in dem richtigen Verständnis der Elementarbegriffe der Naturwissenschaft manchem modernen Naturforscher voraus. Was diesem geläufig ist: Den Raum als selbständige Leere neben und um die ihn erfüllenden Dinge existieren zu lassen, ist eine Vorstellung, die dem spekulativen Geist der Griechen überhaupt ganz fern gelegen hat. Aber während Aristoteles’ Vorgänger ihre Ueberzeugung, dass das Seiende sei, das Nichtseiende (leere) aber nicht sein könne, nur als Lehrsatz aufzustellen, nicht fruchtbar zu machen vermochten, ist Aristoteles der erste, der dem Nichtseienden, — unter Beibehaltung der Tendenz, es um keinen Preis zu „setzen“ — gleichwohl eine bestimmte Stelle innerhalb des Systems angewiesen hat,*) indem er lehrt, das Nichtseiende sei, aber es sei nur „Möglichkeit.“ Der Begriff der Mög-

*) Auch bei Platon dürfte infolge seines Dualismus das Nichtseiende — der eleatische leere Raum (τὸ κενόν) — mehr ausserhalb als innerhalb des Systems stehen.

lichkeit kann nun leicht missdeutet werden, z. B. wenn die Interpreten sie mit dem Namen „Realpotenz“ belegen (Prantl „Realpotenz des Seienden“; ebenfalls Bullinger „der Anlage nach darin seien („Metaph.“ S. 68)“; „substanzielle Möglichkeit“; „physisch möglich und unmöglich“). Damit ist Aristoteles ein schlechter Dienst erwiesen. Die „Potenz“ kann vielmehr ihrem Wesen nach nicht (dinglich) „real“ sein; dies wäre wirklich dogmatische Metaphysik, solche Gedanken müssen dem Aristoteles schon darum ferngelegen haben, weil er anderenfalls des Begriffs der *δύναμισ* überhaupt nicht benötigt hätte. Aristoteles will ja gerade durch diesen Begriff die absolute Setzung der Materie aufheben, welche Absicht in ihr Gegenteil verkehrt wird, wenn man ihn die in die Potenz aufgehobene Materie wiederum dinglich real setzen lässt. Was wäre denn eine „Möglichkeit“, die „Wirklichkeit“ ist! Das wäre nicht anders, als wenn man die „potentielle Energie“ der modernen Naturwissenschaft, die doch nur ein Hilfsbegriff ist, „Energie“ sein liesse. Energie kann aber nicht irgendwo ruhend liegen, Energiemengen können nicht in Untätigkeit verharren und aufgespeichert werden. Das ist offenbar ein Widerspruch in sich selbst. Potentielle Energie „energiert“ ihrer Definition nach nicht, sie ist wie gesagt nur ein Hilfsbegriff. In diesem Sinne des methodischen Hilfsbegriffs ist in der modernen Naturwissenschaft die Aristotelische Unterscheidung von Form und Stoff (es sollte heissen: Aktus und Potenz) fruchtbar geworden.

„Realpotenz“ ein Missverständnis.

„Materie“ ein Hilfsbegriff.

Die Materie ist also nichts festes, in sich Bestandhabendes; dass sie das Festeste sei, diese Anschauung die den Naturforschern lange Zeit hindurch und gar dem grossen Publikum — aber auch Philosophen wie Schopenhauer — als Dogma gegolten hat, ist bereits von Aristoteles als ein Vorurteil des gemeinen Verstandes erkannt. — Zu welchen Konsequenzen es führt, wenn ein Philosoph die Materie „setzt“ (in der Naturwissenschaft ist dies wie gesagt bis auf den heutigen Tag gang und gäbe), kann das Beispiel Ueberwegs zeigen (Logik Einleitung): „Giebt“ es eine Materie, so muss sie nämlich auch ihre Form haben, Ueberweg also lässt den „Formen des Denkens“ „Formen des Seins“ entsprechen und wird sich des Widerspruchs, der in vom Denken und der Erkenntnis unabhängigen „Formen“ — „Formen des Seins“ — liegt, nicht einmal bewusst. Aus der Tatsache, dass in der Aristotelischen Philosophie solche Verwirrung ganz undenkbar wäre, sieht man wie unberechtigt der übliche Vorwurf ist, der Aristoteles einen Metaphysiker schilt, und wie viel mehr unsere modernen Logiker diesen Namen verdienen. Selbst Husserl findet den „Unterschied zwischen Idealgesetz und Realgesetz, logischem und Realgrund ewig unüberbrückbar (Logik, Bd. 1 S. 68)“; als ob das „Realgesetz“ nichts weiter besagte, als wie sich die Dinge tatsächlich, zufällig verhalten; als ob es eine durch Erfahrung gefundene Tatsache sei, dass der Fall des Körpers in einer mathematisch bestimmbaren Form z. B. der Hyperbel oder Parabel vor sich ginge, — als ob dies eine Form des fallenden Dinges und nicht vielmehr des denkenden Geistes sei. In diesem Sinne spricht Husserl — genau wie Ueberweg — von „realen Einheitsformen“, und es ist nur konsequent, wenn Husserl von seinem Standpunkt aus eine „Metaphysik als Wissenschaft“ fordert, wenigstens für die auf das „Reale“ gehenden Wissenschaften. Der naive Unterschied zwischen Form und Stoff zieht sich in all seiner Unwissenschaftlichkeit durch Husserls ganzes Werk hindurch. „Die kategorialen Formen sind nicht in stofflichen Inhalten fundiert.“ — „Die reinen Gesetze können nicht vorschreiben, welche Form ein gegebener Stoff annehmen kann (Band 2 S. 662)“. — „Mit den realen Inhalten ist keine der ihnen anzupassenden kategorialen Formen notwendig gegeben (S. 659, ferner S. 662 u. s. w.).“

Ueberwegs „Formen des Seins.“

Die sogenannte „metaphysische Frage“ — die nach

Keine Metaphysik.

dem Verhältnis von Denken und Sein — ist überhaupt falsch gestellt; nicht nur, weil das Denken das Denken der Gegenstände, der Gegenstand aber nur Gegenstand des Denkens sei (Parmenides)! Damit wäre eben so wenig gesagt, als wenn man die Form als die Form das Stoffs, den Stoff aber als den Stoff der Form definieren wollte, sondern vielmehr, weil es überhaupt nichts geben kann ausser dem Sein, nämlich dem wahrhaft Seienden. Wenn das Denken überhaupt etwas sein sollte, so könnte es eben nichts anderes sein, als selbst ein Sein. Es kann nichts ausser der Objektivität geben. Subjektivität ist nur in dem Sinne ein Gegensatz zur Objektivität als das Eine Unwahreit, das Andere Wahrheit bedeutet, Unwahrheit aber ist nichts als Unvollkommenheit. Der Geist ist in keinem Sinne Subjektivität, er ist es so wenig, dass er vielmehr „die Form der Formen“ ist (καὶ ὁ νοῦσ εἶδοσ εἰδῶν) — de an, 432a, 2),“ d. h. die potenzierte Objektivität.

Hegel.

Nicht kritischer als Husserl, Ueberweg und andere Neuere hat vor Ihnen Hegel die Begriffe Form und Stoff gefasst. Zwar bestimmt er einerseits Aristotelisch die Form als das „Setzende, Bestimmende, Tätige“ gegenüber der Materie (Logik 1, S. 79,80), als Gesetz der Erscheinungen (Enzyklopädie §§ 133, 164), fasst sie aber nichts destoweniger häufig so äusserlich als möglich, so z. B. die Formen der organischen Natur; sie sind ihm starre und unveränderliche Gebilde, diskontinuierliche Stufen der dialektischen Bewegung des Begriffs. Dem Begriff wird dann als böses Prinzip die „Natur“ gegenüber gestellt und ihr totale Gleichgültigkeit und Verständnislosigkeit für die Gebilde des Geistes zum Vorwurf gemacht (Enzykl. §§ 249 50), in der Art, wie Zeller es Aristoteles nachsagt. Es wird also zuerst der Begriff endlich gesetzt, nämlich abstrakt — und darauf die Materie absolut und ihr wie gesagt vorgeworfen, dass sie nicht im Stande sei, die „Begriffsbestimmung nur abstrakt zu erhalten.“

In Wahrheit ist das Charakteristikum begrifflicher Bestimmung nicht das einer so äusserlichen, endlichen Fixiertheit, wie es Hegels „festen Typen“ zueigen ist, — weil nämlich der Hegelsche „Begriff“ abstrakt ist, so wird die organische Form konsequent als ein „fester Typus“ bezeichnet; die Natur ist diesem Normaltyp gegenüber das Prinzip der von ihm abweichenden Missgeburten, welche rational zu deduzieren die „Würde und Selbständigkeit der Begriffsbestimmung“ verbietet, — sondern der Begriff ist Unendlichkeit, da er das Notwendige, das Gesetzliche bedeutet; „Endlichkeit“ dagegen ist „τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι (1050 b, 3)“. Es giebt keinen „abstrakten Begriff“, solcher wäre endlich, — und ebensowenig eine „Natur“, die nicht selbst Form wäre, denn alles was ist, ist Form, Begriff. Vielmehr sind Natur — d. h. Gegenstand — und Form identisch, und also kann der Form die Natur nicht „äusserlich“ sein. Es giebt, wie gesagt, nichts ausser dem Begriff, Begriff aber und Gegenstand sind identisch, denn der Begriff ist die Methode, die Methode aber erzeugt den Gegenstand. „Bei den theoretischen Wissenschaften sind Begriff und Denken die Sache (Met. 1075 a, 3; de an. 430 a, 2).“ „Das aktuelle Wissen ist mit der Sache identisch (de an. 431 a, 1).“

Der Begriff ist die Sache.

Als Resultat zeigt sich uns also, dass die Einzelheiten nicht als etwas an sich Bestehendes gesetzt werden dürfen, sondern dass Einzelheit das Unbestimmte, die Materie, die Möglichkeit ist, und ferner, dass die Form über den Gegensatz von Einzelheit und Vielheit erhaben, da sie nicht das allen (vorher gesetzten) Einzelheiten Gemeine, sondern vielmehr das alle Konstituierende, das Generelle bedeutet. Und eben weil die „Form“ weder das der Konkretheit der Einzeldinge gegenüberstehende Abstraktum ist, noch auch mit der empirischen Einzelheit etwas gemein hat, deshalb ist in ihrem Begriff kein Widerspruch gegen den der wesentlichen Individualität enthalten; s. Lipps „Grundzüge der Logik“

S. 39: „das singulare wird zum individualen Urteil, wenn oder soweit es in dem Bewusstsein besteht, das Prädikat komme dem Subjekt zu, nicht als dem damals und dort oder jetzt und hier in der Erfahrung angetroffenen, sondern als dem an sich so oder so beschaffenen . . . Das „individuale" Urteil ist also jederzeit zugleich dem Werte nach ein allgemeines und zwar „generelles Urteil." Das Subjekt nun dieses individualen und doch generellen Urteils ist der Aristotelische Individualbegriff.

Aristoteles und Plato.

Ebenso unzulässig, als die Vielheit, die Materie zu verselbständigen, ist es nun aber, das selbständig Eine endlich zu setzen wie es Platon tat. Und das bedeutet das Aristotelische: In den Dingen und nicht ausserhalb derselben Wirklichkeit haben, — das die Ideen nicht als getrennt existierend, weil nicht als endlich gedacht werden dürfen. „Die Platoniker haben die Ideen zu Einzeldingen gemacht und ihnen dadurch ihre Erkennbarkeit genommen", ist der Vorwurf, den Aristoteles dem Platon macht. An der Polemik gegen Platon nun haben einige Interpreten Anstoss genommen. Dem liegt ein Missverständnis der Aristotelischen Kritik zu Grunde. Nicht dass er sie getrennt hat, sondern dass er sie getrennt existieren lässt, d. h. die Ideen zu wirklichen, endlichen Dingen macht, ist es, was Aristoteles Platon vorwirft. „Sie machen aus den Ideen allgemeine Wesenheiten und auch wieder getrennte und singuläre (Met. 1086a, 32)" — „Daraus folgte dann, dass die allgemeinen und die individuellen Wesenheiten ungefähr dieselben sind (1086b, 10)" — „Die Substanzen . . . . getrennt, auf diese nämlich, wie man die Einzeldinge denkt (1086b, 17)." — Wo die Ideen existieren ist nebensächlich, dass er sie überhaupt existieren lässt ist Platons Fehler. Man legt aber alles Gewicht — vor allem Zeller, der darin allerdings die Ueberwindung Platons durch Aristoteles sieht — auf diese Formulierung des Einwandes: dass die Ideen nicht ausser, sondern in den Dingen existierten. Darauf ist zu erwidern, dass es vielmehr Aristoteles' Meinung war, dass ihnen überhaupt keine Existenz zukäme, sondern die „Form" ist Tätigkeit (actus, ἐνέργεια). Hätte Aristoteles nur daran, dass Platon die Ideen von den sinnlichen Dingen „getrennt" habe, hätte er an der Trennung als solcher, dem χωρίζειν Anstoss genommen, so könnte man allerdings daraus schliessen, dass ihm die Unmittelbarkeit, die vorliegenden, greifbaren Dinge für das wahrhaft Wirkliche gegolten habe. So darf seine Kritik aber nicht verstanden werden! Es lag Aristoteles vielmehr ganz fern, die Unmittelbarkeit für Wahrheit zu halten, wenngleich er zugiebt, dass wir mit den obersten Grundsätzen nur durch Induktion „bekannt werden" können (anal. post. 100b,4, 2, 19); aber das Wahre sind doch eben die „obersten Grundsätze". Nur darum nahm Aristoteles wie gesagt an der Trennung der Ideen von den Einzeldingen Anstoss, weil „Trennung" die Verdinglichung impliziert. Dies ist ja der wahre Begriff von „Trennung" und „Auseinander"; räumliches Auseinander dagegen ist vielmehr: auf einander bezogen sein, — Raum ist Form, die Wissenschaft vom Raum die Geometrie, — das Prinzip des Auseinander dagegen ist die Materie, die Dinglichkeit.

Nun lässt sich allerdings ein Getrenntsein nicht anders verstehen, denn als Getrenntsein von den „Dingen"; hat nun Aristoteles das Getrenntsein der Ideen (scil. von den Dingen) dem Platon zum Vorwurf gemacht, so hat er doch Dinge hypostasiert, anderenfalls sein Vorwurf nicht logisch wäre. — Im Gegenteil: Nicht das Getrenntsein, sondern umgekehrt: das getrennte Sein der Ideen; ihre Verdinglichung, nicht ihre Trennung von den Dingen hat Aristoteles Platon vorgeworfen; auf das Sein, die dingliche Existenz ist das Gewicht zu legen. Lediglich zeigt dieser Vorwurf, den man auf Grund seiner eigenen Kritik dem Aristoteles machen könnte, dass mit der Hypostase der Ideen, ihrer Trennung, ihrer Sonderexistenz auch die der Dinge unmittelbar verbunden ist, eben weil

nur Dinge voneinander getrennt sein können. Also hat Platon nicht nur eine Verdinglichung begangen, sondern eine doppelte, und daraus erklärt es sich, dass er dem Dualismus verfallen ist; eine Absolutsetzung ist immer eine doppelte Absolutsetzung, nämlich eine absolute Entgegensetzung; dadurch, dass man ein Absolutes „setzt“, wird ihm ein Absolutes entgegengesetzt, oder vielmehr dies andere absolut gesetzt, das Absolute aber verendlicht.

Zellers Folgerung aus der Platonisch-Aristotelischen Kontroverse.

Zeller sagt: „Einerseits hält Aristoteles fest an dem Platonischen Grundsatz, dass das wahre Wesen der Dinge nur in dem liege, was in dem Begriff gedacht wird; dies ist aber immer ein Allgemeines. Andererseits erkennt er doch an, dass dieses Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen da sei, und er erklärt daher diese für das Substanzielle.“ Das erstere ist ohne weiteres zuzugeben: der Begriff ist allerdings das Prinzip der Platonisch-Aristotelischen Philosophie, denn der Begriff ist die „Form“, die Form das wesentliche Was, die Substanz der Dinge. Auch ist die Form ein Allgemeines, weil das Wesen der Dinge ein solches ist (anal. post. 79a 28; 90b 3), Allgemeinheit aber bedeutet Gesetz. „Im Allgemeinen ist das Unvergängliche enthalten, . . . es enthält den „Grund“ (anal. post. 1, 24).“ Das Uebrige aber ist irrig, nämlich daraus, dass Aristoteles anerkennt, dass „dies Allgemeine nicht ausser den Einzelwesen da sei“, zu entnehmen, dass er das Einzelne für das Substanzielle erkläre.

Macht man sich den Sinn der von Aristoteles an den Platonischen Ideen geübten Kritik klar, wie wir es eben getan haben, so ist es eigentlich schwer verständlich, wie man ihrem Verfasser den Vorwurf hat machen können: einerseits, dass er selbst die „Formen“ hypostasiert, sie für eine „höhere Wirklichkeit“ genommen (Zeller), und auf der anderen Seite, dass er das Endliche, Einzelne zum „Prinzip“ seiner Philosophie gemacht habe

(Natorp), das er doch vielmehr ausdrücklich von den Ideen ferngehalten wissen will! —

Nehmen wir nun unsere Erörterung der Begriffe Allgemeinheit, Einzelheit, Form und Stoff wieder auf. Die Theorie von der „Allengemeinheit“ des Begriffs begeht wie gesagt den Fehler: sie übersieht, dass der Begriff, die Form kein von den „Dingen“ Abgezogenes, sondern im Gegenteil das den Gegenstand Konstituierende ist. Wie sollte es ihr nun als wesentliches Merkmal zukommen, ein allen Gemeines zu sein, da doch durch den Begriff d. h. das Gesetz die „Alle“, denen es gemein sein könnte, erst konstituiert werden. Das Gesetz ist selbst die Allgemeinheit, das materielle „Ding“ dagegen ist, wie gesagt, nichts als ein Hilfsbegriff; wenigstens ist dies in den theoretischen Wissenschaften der Fall; der ruhende Körper der Mechanik ist ein solcher Hilfsbegriff, dasselbe ist wie oben bemerkt die potenzielle Energie, überhaupt alles als ruhend und fest Angenommene. —

Die Materie.

In den praktischen Disciplinen ist der Fall insofern ein anderer, als hier der Materie eine relative Wirklichkeit zukommt, denn es ist das Wesen, die Definition der reinen praktischen Ideen, dass sie verwirklicht d. h. „wahr“ werden sollen in unserer „Endlichkeit.“ Insofern dies geschehen soll, nur um es „möglich“ zu machen hat die Materie hier Wirklichkeit: die Politik, deren Begriff von dem der praktischen Idee untrennbar ist, hat auf sie Rücksicht zu nehmen. Dennoch werden auch in den praktischen Disciplinen die Ideen keineswegs von der Materie berührt, sondern haben ihre Wahrheit a priori, unabhängig von dem, was tatsächlich geschieht und müssen ohne alle Rücksicht auf diese fälschlich so genannte „Wirklichkeit“, welche vielmehr selbst nur das zu Formende, das blosse „Material unserer Pflicht“ ist, bestimmt werden. Es ist also auch hier das Wesen der Materie lediglich dies, dass etwas aus ihr werden kann, welch letzteres sie der „Möglichkeit“ nach ist, im Hinblick auf welches — die Idee — ihr allein Wirklich-

keit zukommt. An der Kunst endlich zeigt es sich am deutlichsten, dass die Form das wahrhaft Wirkliche ist, denn die Kunst ist ihrem Begriffe zufolge ganz reine Form; Kunst und Form ist identisch. Es ist immer und überall dieselbe reine ideale Persönlichkeit, die ich in das Kunstwerk „einfühle", anders ausgedrückt: die ich in ihm schöpfe. Die Kunst ist reine Zeugung, d. h. reine Form, denn Form und Zeugung sind zwei Ausdrücke, die das selbe bedeuten. Hier wird scheinbar sogar dem sein Recht, der sich von dem Sein der Wahrheit nicht anders überzeugen lässt, als indem er ihrer sinnlich gewahr wird, sie mit Augen sehen oder mit Händen tasten kann; da aber in Wahrheit nicht das, was er tastet, sondern in diesem die künstlerische Wirklichkeit (eingefühlt) liegt, die sinnliche Aussenseite sie nur zum „Ausdruck" bringt, so verkehrt es den Sinn der Kunst, wenn man sich an das hält was in dem „einzelnen" Kunstwerk sinnlich wahrnehmbar vorliegt. Vielmehr darf Kunst als nichts ausser als Schöpfung verstanden werden, und nur weil in jedem Werk der Kunst die schöpferische Tätigkeit ganz zugegen ist, ist in ihr alle Materie, alle Nichtaktualität überwunden. Eine Kunst wie die Musik hat überhaupt keine Materie d. h. keinen irrationalen Faktor mehr; in ihr glaubte deshalb Schopenhauer die Offenbarung des absoluten „Inhalts" der Welt zu erkennen, welch absoluter „Inhalt" aber in Wahrheit absolute „Form" ist. —

Form ist Erzeugung.

Dass die Form konstitutives Prinzip des Gegenstandes sei, dahin ist Aristoteles' Formbegriff zu verstehen, und in seinem Geiste hat Trendelenburg definiert: „Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergiebt das, was im weitesten Sinne die Katogorie der Form heisst („Gesch. d. Kat." S. 366)". Das „genetisch Allgemeine" ist das echte Allgemeine. Das quantitativ Allgemeine mag ihm allenfalls entsprechen („Log. Unters." Kap. 18). Und dass Aristoteles ebenso gedacht hat, das geht klar daraus hervor, dass er die Form als „Aktualität", ἐνέργεια bestimmt. „Aktualität will sagen, ... wie sich die Substanz zum Stoff verhält (1048b 6)" — „Hieraus ist klar, dass das Wesen und die Form Aktualität sind (1050b, 1; de an. 412a, 21)". Wer aber die Form als Tätigkeit bestimmt, der ist weit davon entfernt, sie für ein ruhendes Allgemeines zu halten. Form ist Schöpfung, Erzeugung.

Aristoteles kein „Vertreter der abstraktiven Ansicht."

Nach alldem muss es als ganz unerklärlich erscheinen, wie Zeller und Natorp in Aristoteles den „Vertreter der abstraktiven Ansicht (Natorp)" erblicken konnten. Wer in Aristotelischem Geiste denkt, der kann das Problem unmöglich ernst nehmen, ob Aristoteles das Einzelne oder das Allgemeine für das eigentlich Wirkliche hält; vielmehr weder das eine noch das andere, weder das „konkret" Einzelne noch das abstrakt Allgemeine, sondern als wahrhaft Seiendes gilt ihm die Form — causa formalis — d. h. die Bestimmtheit, der Begriff, welcher Aktualität, genetisch Allgemeines ist, — Materie dagegen bedeutet das, was nicht Prinzip sein kann: das Nichts, die Unbestimmtheit, die Möglichkeit.

Sollte es nicht Zellers eigene Meinung sein, die seiner Interpretation des Aristoteles als uneingestandene Voraussetzung zugrunde liegt, die Ansicht nämlich, dass die Materie das Prinzip der Individuation, das Allgemeine hingegen seinem Wesen nach abstrakt sei? Dass die Materie Grund des Einzeldaseins, der „Konkretheit" sei, geben auch wir ja ohne weiteres zu; Materie und Einzelheit sind sogar identisch. Nur hat mit dieser Art von Individualität: der materiellen, numerischen die Aristotelische Philosophie, wie gesagt, gar nichts zu schaffen. „Die Substanz beruht auf der Qualität, und die Qualität gehört zu dem von Natur bestimmten, die Quantität aber zum Unbestimmten („ἀόριστον" Met. 1063a, 27)". — „Der Zahl nach ist unteilbar (Invidualität) das Einzelding, der Art nach das, was der Erkenntnis und der Wissenschaft nach unteilbar ist (1052a 32)." — Dass ferner die Allgemeinheit abstrakt und die Form ihrem

Wesen nach äusserlich sei, ist eine Ansicht, die wenigstens der gemeinen Meinung als Dogma gilt. Es ist ja ein Gemeinplatz, dass die Wissenschaft sich in „Abstraktionen" bewege; man pflegt es ihr sogar zum Vorwurf zu machen, dass sie sich von der „Wirklichkeit" zu weit entferne; selbst in der Sprache hat das Wort „Allgemeinheiten" einen schlechten Nebensinn angenommen. Und was die Form anbetrifft, so hält man sie gleichfalls für ein von den Dingen nachträglich Abstrahiertes; sie ist deshalb dem „Inhalt" äusserlich. Aus „Formen" macht der Sprachgebrauch „Formalitäten". — Jedenfalls haben Aristoteles die beiden Gegensätze, zwischen denen Zeller und Natorp ihn unentschlossen hin- und herschwanken und, sie zu einer Einheit zu versöhnen, vergeblich versuchen lassen — jedenfalls haben ihm die Gegensätze der abstrakten Allgemeinheit einerseits und der „konkreten" Einzelheit andererseits beide gleich fern gelegen; sie sind in Wahrheit gar keine Gegensätze, sondern vielmehr eines und dasselbe; darüber aber sind sich Zeller und Natorp, scheint es, nicht in dem Grade im Klaren, wie es Aristoteles war. —

Gottesbegriff.

Wir kommen zum Schluss unseres ersten Teils auf den Aristotelischen Gottesbegriff kurz zu sprechen. Gott ist nichts anderes als der Geist, der „νοῦσ" des Anaxagoras. Dieser ist aber nur eine Idee, vielmehr die Idee der Ideen, und in diesem Sinne nennt ihn Aristoteles: „εἶδοσ εἰδῶν". Gott ist die Idee der Gesetzmässigkeit, Gott ist ein Ausdruck dafür, dass die Gesetzmässigkeit nicht vorgefunden wird (empirisch).

Gott ist Idee der Gesetzmässigkeit.

Aristoteles ist weit davon entfernt, seine Gottesidee zu hypostasieren. Er bestimmt sie in der Metaphysik (Buch 12) bekanntlich als „Denken des Denkens"; er sagt, das Denken sei ihr wesentlich, und deshalb könne sie unmöglich nicht denken. Man wird bei dieser Begriffsbestimmung des Aristoteles an Leibniz' Monade erinnert, der ja das Denken ebenfalls wesentlich ist. In solcher Begriffsbestimmung macht sich ein bedeutsamer

Unterschied zwischen philosophischer und naiver Vorstellungsweise bemerkbar, der darin liegt, dass die eine sich denkende Tätigkeit nur als an ein zugrunde liegendes irrationales Subjekt angeheftet vorzustellen vermag, die philosophische aber den Geist als Form des Gegenstandes und Tätigkeit nicht als auf ein tätiges Subjekt („subjektiver Idealismus"), sondern gleichfalls als auf den Gegenstand bezogen, mit anderen Worten: die Idee der Aktualität als „Form der Formen" erkennt. —

Wir gehen jetzt zur Logik des Aristoteles über. Hier ist die Differenz der Meinungen unter den Interpreten womöglich grösser noch, als in den metaphysischen Fragen. Es teilen sich die Parteien in zwei Lager: in Diejenigen, welche in Aristoteles nur den Begründer der formalen Logik sehen und die Anderen, denen die Formen der Logik als solche nicht von Wichtigkeit sind, die sie vom sachlichen Gesichtspunkt aus gedeutet wissen wollen.

Diese einseitige Parteinahme ist nun in den meisten Fällen bedingt durch die persönliche Stellung der Ausleger zu den systematischen Fragen der Logik, und insofern der systematische Faktor nun einmal in der Behandlung der Geschichte der Philosophie nicht ausser acht gelassen werden kann, darf auch der Referent hier wie im Vorhergehenden sich dieser Stellungnahme — in diesem Falle allerdings zu Aristoteles nur mittelbar, nämlich durch die Stellung zu den Anschauungen seiner verschiedenen Ausleger hindurch — nicht ganz enthalten.

Das einzige rein sachliche Werk, das sich, wenigstens von allen aus dem eigenen Standpunkt sich ergebenden Einwürfen freihält, ist auch für die logischen Fragen Zellers Gesch. d. Griech. Phil., und es nimmt deshalb zwischen den diametral entgegengesetzten Standpunkten eine mittlere Linie für Aristoteles in Anspruch. Das Werk endlich, das die Probleme am eingehendsten erörtert hat und sich deshalb gleichfalls von vorschneller Einordnung der Aristotelischen Logik in irgend ein an

dieselbe von aussen herangebrachtes Schema fernhält, ist Maiers „Syllogistik des Aristoteles“ (Tübingen 1896—1900; 1100 S.).

Sigwarts Kritik.

Den Standpunkt der strengen Scheidung von Denken und Sein vertritt Sigwart und will in diesem Sinne auch Aristoteles verstanden wissen und versucht an Stellen, die sich mit dieser Auffassung nicht vertragen, Mangel an Konsequenz in der Aristotelischen Theorie nachzuweisen, wie z. B. in der Lehre von der Verneinung. Bei Aristoteles nämlich zerfällt das Urteil überhaupt in zwei Arten, die gleichwertig nebeneinanderstehen, das bejahende und das verneinende. Dies lässt Sigwart zwar gelten als äusserliche Bestimmung des fertigen Urteils, behauptet aber, dass in dem Wesen des Urteilsakts diese beiden Richtungen nicht zu koordinieren seien, sondern vielmehr die Verneinung keinen anderen Sinn habe, als „die subjektive und individuell zufällige Bewegung des Denkens, die in ihren Einfällen, Fragen, Vermutungen, irrtümlichen Behauptungen über das objektiv Gültige hinausgreift, in die durch die Natur der gegebenen Vorstellungen gesteckten Schranken zu weisen (Logik I. S, 156).“ Deshalb, sagt Sigwart solle man nicht einmal von einem b e j a h e n d e n Urteil reden, da in diesem Ausdruck bereits die Beziehung auf die V e r n e i n u n g enthalten sei, sondern täte besser, „das“ Urteil als „positives“ zu bezeichnen. Falsch sei es deshalb auch, der bejahenden Kopula eine verneinende gegenüber zu stellen, denn es könne keine Art der I n e i n s s e t z u n g sein, Subjekt und Prädikat a u s e i n a n d e r zu halten, es gebe nur e i n e urteilsmässige positive Beziehung, und es gebe keine verneinende, sondern nur eine verneinte Kopula. Allerdings habe es, sagt Sigwart, nicht an Versuchen gefehlt, der Verneinung „die Fähigkeit zu verleihen, eine inhaltsvolle Aussage zu machen, so dass das, was das verneinende Urteil behauptet, als ein Selbständiges und für sich Gültiges dem gegenüberstände, was die Bejahung aussagt und eben damit Verneinung

und Bejahung ebenbürtige Formen der Aussagen wären (a. a. O. S. 157)“, und zwar habe Aristoteles hiezu das Beispiel gegeben, wenn er Bejahung und Verneinung einer Vereinigung und Trennung im Gegenstande entsprechen lässt. Gleichzeitig werde damit dem Verhältnis des Prädikats zum Subjekt eine Bedeutung gegeben, die es eine Zusammensetzung (aus Substanz und Akzidenz) ausdrücken lässt, welche Betrachtungsweise Sigwart mit Recht für unmöglich erklärt, da das Prädikat des Urteils niemals als ein Seiendes und am wenigsten als ein vom Subjekte getrennt zu denkendes Seiendes aufgefasst werden könne; nur trifft dieser Vorwurf Aristoteles nicht, denn eine „Vereinigung“ (συγκεῖσθαι) besagt durchaus nicht dasselbe wie „Zusammensetzung“ und Aristotoles, der so scharf zwischen dem Ganzen aus Teilen und dem gedanklich Einen zu scheiden wusste (Met. 1084b, 15), ihm hat die Vorstellung einer „Zusammensetzung“ jedenfalls ganz fern gelegen; mithin hat er das Prädikat auch nicht als ein vom Subjekt getrennt Seiendes gefasst.

Dass ferner die Verneinung keiner Trennung im Gegenstande entsprechen könne, beweist Sigwart damit, dass, was im Objekt realiter getrennt sei, g a r k e i n e Beziehung auf einander haben könne, und es nicht zu erklären wäre, wie sich das Getrennte in e i n e m Denkakt zusammenzufinden vermag. Daraus folgert Sigwart nun aber nicht, dass Aristoteles die „διαίρεσις“ nicht als reale Trennung gefasst haben könne. Tatsächlich fasst nicht Aristoteles, sondern Sigwart sie so und zwar deshalb, weil er sich unter „gegenständlicher“ Trennung nichts anderes als Trennung dinglich „konkreter“ Gegenstände vorzustellen vermag. An eine solche Trennung denkt Aristoteles aber hier so wenig, als oben an eine „Zusammensetzung.“ Es ist nicht Aristoteles' Meinung, dass das Prädikat „irgendwo vorhanden sei, um mit dem Subjekte sich zu vereinigen oder von ihm getrennt zu bleiben.“ — Wäre es seine Ansicht, dass der Synthese,

Sigwarts Vorurteil.

„Vereinigung“ keine „Zusammensetzung“.

welche im bejahenden Urteil vollzogen wird, eine reale „Zusammensetzung“, der Trennung dagegen, welche das verneinende Urteil vollzieht, eine reale „Trennung“ entspräche, so müsste er ja, um konsequent zu sein, der realen Trennung eine Zusammensetzung, der Zusammensetzung (da eine solche nur aus getrennten Elementen geschehen kann) eine reale Trennung voraufgehen lassen. Die Begriffe Trennung und Zusammensetzung enthalten eben überhaupt keinen Gegensatz, sondern bedeuten eines und das selbe, nämlich die Beziehung materieller Dinge auf- resp. ihre Gleichgültigkeit gegeneinander. Deshalb könnte z. B., wer das Urteil eine „apperzeptive Zweiteilung“ nennt (Wundt), es eben so wohl als eine apperzeptive Zusammensetzung bezeichnen und umgekehrt. Was in Teile geteilt werden kann, ist niemals eines gewesen, und Teile können nie zu einer Einheit „zusammengesetzt“ werden.

Das negative Urteil.

Was ferner Sigwarts Theorie der Verneinung anbetrifft, der zufolge die Annahme eines negativen Urteils überhaupt unzulässig ist, so mag sie im Gebiet der ausserwissenschaftlichen Empirie ihre Richtigkeit haben, — es ist nicht als Urteil zu bezeichnen, dass die Rose n i c h t blau sei — für die Erkenntnis der Wissenschaft hingegen ist sie unzureichend, weil sie wiederum von der Voraussetzung des ausschliesslichen Seins dinglich „konkreter“ Gegenstände ausgeht, während es Aristoteles um das Sein des Gegenstandes der Wissenschaft zu tun ist, und für die Begriffe der Wissenschaft kann das, was ihnen abgesprochen wird, allerdings wesentlich sein; so ist z. B. einer der elementarsten wissenschaftlichen Begriffe der des Atoms, an dessen wissenschaftlicher Realität nicht zu zweifeln ist; für das Atom aber ist es allerdings konstitutiv, dass es n i c h t teilbar ist. Gleichfalls ist es dem Durchmesser wesentlich, dass er sich n i c h t in die Peripherie und der Diagonale, dass sie sich n i c h t in die Seite des Parallelogramms teilen lässt. Es entspricht hier der Negation, die die Prädi-

zierung vollzieht, eine „reale“ Trennung im Gegenstande, d. h. eine solche, die im Gegenstande ihren G r u n d hat; die also allerdings, was Sigwart absurd zu behaupten findet, die Gegenstände verbindet, auf einander bezieht, indem sie sie „für immer“ von einander trennt. Dass diese Trennung bereits im Begriff des betreffenden Gegenstandes liege, ist ja richtig; aber der Begriff ist ein wissenschaftlicher d. h. synthetischer und deshalb ist das, was in ihm enthalten ist, eine Erkenntnis, eine „positive“ d. h. synthetische Erkenntnis. In diesem Sinne ist es für den Begriff des Gegenstandes (der denkenden Betrachtung) überhaupt konstitutiv, dass er n i c h t sein kontradiktorisches Gegenteil sei (was von einem „Dinge“ auszusagen allerdings eine Tautologie wäre, — woraus es sich erklärt, weshalb manche Philosophen die Sätze der Identität und des Widerspruchs für Trivialitäten halten, nämlich darum, weil es ihnen nicht um den Gegenstand der Wissenschaft, sondern um das „Ding“ der gemeinen Meinung zu tun ist), ist es für den Begriff der „Idee“ konstitutiv, dass sie n i e verwirklicht werde, für den des Einzeldinges der wissenschaftlichen sowohl, als auch der unwissenschaftlichen Abstraktion, alle anderen Dinge n i c h t zu sein; für den des qualitativ Bestimmten einzelnen Gegenstandes, alle anderen qualitativ Bestimmten in einer bestimmten Art von sich auszuschliessen, indem einen Gegenstand „setzen“ heisst: ihn in ein negatives Verhältnis zu den anderen „Entgegengesetzten“ — und ihn qualitativ bestimmen: ihn in ein negatives Verhältnis von b e s t i m m t e r A r t zu jedem der anderen qualitativ Bestimmten bringen bedeutet; im ersteren Fall konstituieren wir den Gegenstand als den, der alle anderen s c h l e c h t h i n nicht ist, das andere Mal als den, der jeder der anderen auf eine bestimmte A r t u n d W e i s e nicht ist (dass nun allerdings jedes der „anderen“ Einzelnen wiederum nur durch sein negatives Bezogensein auf die „einen“ Einzelnen definiert werden kann und auf diese Weise zum „ὄνομα ἀόριστον“ wird,

darin besteht die Dialektik des Verfahrens der Abstraktion überhaupt; konkret ist dagegen das System, welches lebendiges Aufeinanderbezogensein darstellt). Die mathematischen Naturwissenschaften brauchen deshalb — um ihres abstrakten Charakters willen — das negative Urteil zur Definition aller ihrer Grundbegriffe: Raum, Zeit, Materie, Kraft etc.

Gegenstandslosigkeit der Sigwartschen Kritik.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergiebt sich uns im Gegensatz zu Sigwart, dass der Gegenstand als solcher nicht nur „Forderungen" stellt, sondern auch „Verbote", und die Verbote, wenn sie nicht unwissenschaftliche Trivialitäten enthalten wie, dass die Rose nicht blau sei, konstituieren den Gegenstand ebensowohl als die Forderungen. Alles, was aus der Natur des Gegenstandes folgt, ist wesentliches Merkmal; es folgt aber aus der Natur des Gegenstandes d. h. seinem Begriff ebenso wohl, was er ist als, was er nicht ist; das Eine ist das, was mit ihm als notwendig verbunden, das Andere, was von ihm als notwendig „getrennt" prädiziert wird. Konstitutiv für das Urteil als solches ist einzig und allein, dass es Erkenntnis ist d. h. Wesentliches vom Gegenstande aussagt. Diese Bestimmung ist aber in Sigwarts Definition des Urteils nicht enthalten. Wenn deshalb Sigwart sagt, dass das Objekt sich gegen das, was von ihm verneint werde, indifferent verhalte, so hat er zwar Recht, — ebenso indifferent aber verhält sich der Gegenstand gegen das, was ein positives Urteil in Sigwarts Sinne von ihm prädiziert, denn die Bestimmungen, die Sigwart im Auge hat, sind dem Gegenstand zufällig, sind Eigenschaften des „Dinges", die diesem ebensowohl zukommen als nicht zukommen können — aber keine constituentia des Gegenstandes der Wissenschaft. Es liegt also, wie gesagt, überhaupt nicht an dem Gegensatze von Bejahung und Verneinung, ob die Aussage den Gegenstand berührt, sondern daran, ob sie eine wissenschaftliche oder unwissenschaftliche ist.

Das Eingehen auf Sigwarts Theorie vom Satz des

Widerspruchs können wir uns ersparen, da wir derselben bei Gelegenheit der Besprechung eines anderen Werks noch Erwähnung tun werden; seine Auffassung ist die bekannte, dass der Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten nur für das Denken formuliert werden dürfe, und er will Aristoteles in diesem Sinne verstanden wissen. —

Wir gehen jetzt zur Besprechung der eingehendsten Ausführungen über die Aristotelische Logik, Heinrich Maiers „Syllogistik des Aristoteles" über. Wir können uns hier jedoch sehr kurz fassen, da sein Werk systematisch nicht viel Neues bietet, was allerdings wohl auch nicht in dessen Tendenz liegt. Für die Fragen, die wir hier behandeln — das Problem des bejahenden und verneinenden Urteils — kommt nur der erste Band von Maiers Werk, betreffend die Aristotelische Urteilslehre, in Betracht.

Den systematischen Standpunkt teilt Maier, was die Lehre vom Urteil anbelangt, mit Sigwart, lässt es jedoch im Punkte der Aristoteles-Auffassung an einigen Stellen, die Sigwart in seinem Sinne interpretiert, unentschieden, ob Aristoteles wirklich im Sinne der Sigwartschen Lehre gedeutet werden darf. Zum Beispiel will er — im Gegensatz zu Sigwart, der, wie oben erwähnt, der Meinung ist, dass der Satz des Widerspruchs bei Aristoteles nur die Natur unseres Denkens beträfe, wohin auch die Begründung: es ist unmöglich, dass jemand annimmt, dass dasselbe zu gleicher Zeit sei und nicht sei (Met. 1005 b 24), weise — es allenfalls dahingestellt sein lassen, ob Aristoteles „mit dem Satz des Widerspruchs unmittelbar nur die Natur unseres Denkens habe treffen wollen", doch ist seine eigentliche Ansicht über das Verhältnis der ontologischen zur logischen Formulierung die, „dass der Begriff der Wahrheit in zwei Arten zerfällt, er einerseits ein subjektiver ist, da er eine Bestimmung des Urteils, das Urteil aber eine Tatsache des Denkens sei, andererseits das Urteil nur

darum wahr ist, weil es ein logisches Verhältnis einschliesst, das eine reale Beziehung der Dinge wiedergiebt (a. a. O. S. 39).“ Auf jene kann das Prädikat der Wahrheit nur im Hinblick auf diese angewendet werden. „Wahr ist — vom Aristotelischen Standpunkt — das bejahende Urteil, sofern es die Darstellung eines Zusammenseins ist. Das oberste Gesetz, welches das Verhältnis von Sein und Nichtsein regelt, ist darum zugleich auch das oberste Gesetz des Wahrseins, welches das Verhältnis von bejahendem und verneinendem Urteil bestimmt (a. a. O. S. 42).“

„Was die Ableitung betrifft, so gedenkt Aristoteles es so wenig aus der Natur des subjektiven Denkens, aus einer Denknotwendigkeit abzuleiten, dass er vielmehr die Notwendigkeit des subjektiven Ueberzeugtseins, die Unmöglichkeit, es nicht anzuerkennen, aus dem objektiven Prinzip selbst deduziert (a. a. O. S. 43)“ — (s. dagegen Sigwart „Logik“ § § 23—25). „Die ursprüngliche Fassung ist die ontologische, mit ihr ist zugleich die ihr adäquate objektiv-logische gegeben (a. a. O. S. 46)“. Maier unterscheidet nämlich nicht nur zwischen ontologisch und logisch, sondern trennt auch subjektiv-logisch von objektiv-logisch, logisch von psychologisch etc. Will man Aristoteles richtig verstehen, so muss man allerdings, anstatt alle diese das Urteil konstituierenden Faktoren mit peinlicher Genauigkeit von einander zu sondern und nebeneinander zu reihen, sie vielmehr von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu begreifen versuchen. So hat z. B. Prantl an diesem Punke des Aristotelischen Systems bedeutend mehr Einheitlichkeit zu finden vermocht, wenn er in Betreff Subjektivität und Objektivität sagt: „Die Erkenntnis ist die Identität des Subjektiven und Objektiven; Erkenntnisprinzip und Seinsprinzip sind das nämliche („Gesch. d. Log. i. Ab.“ Leipzig 1855—70 S. 104)“, betreffend Denken und Sein: „Die Aristotelische Logik ist formal, gerade soweit das menschliche Denken eine

Prantl gegen Maier.

Form ist, und sie ist nicht formal, gerade insoweit das Denken das Gedachte ist (a. a. O. S. 136)“, — und endlich über die Unterscheidung zwischen logischem und ontologischem Moment: „Der Begriff ist Identität des logischen und ontologischen Momentes (A. a. O. S. 211).“

Zu Sigwarts Auffassung des bejahenden und verneinenden Urteils äussert sich Maier folgendermassen, dass, was den Unterschied der bejahenden und verneinenden Urteile anbeträfe, man allerdings aus einigen Aeusserungen des Aristoteles schliessen könnte, dass er lediglich die Aufgabe, ein versuchtes positives zurückzuweisen, dem negativen Urteil zuerkannt hat, „allein dem steht gegenüber, dass Bejahung und Verneinung zu den Lust- und Unlustgefühlen . . . in Parallele gesetzt sind. Darin ist die logische Gleichordnung der beiden Klassen von Urteilen unzweifelhaft ausgesprochen . . . . Entscheidend aber ist der ontologische Charakter der Urteile: bejahende und verneinende Aussagen sind Abbilder gleich ursprünglicher Seinsverhältnisse“, des realen Verknüpft- und realen Getrenntseins (a. a. O. S. 128).

Sigwarts Lehre von den verschiedenartigen Synthesen, welche im Urteil vollzogen werden, will Maier bei Aristoteles an verschiedenen Punkten ausgesprochen finden: Das Existenzialurteil sei eine einfache, das eigentliche Urteil eine doppelte Synthesis, ferner die Notwendigkeits- und Möglichkeiturteile seien Synthesen der Begriffe Möglichkeit und Notwendigkeit mit dem Sein resp. Nichtsein eines begrifflichen Substrats. Hier wird es übrigens klar, dass Aristoteles im Grunde den Standpunkt, auf dem Sigwart steht: dass das Seinsurteil das eigentliche und ursprüngliche sei, — eingenommen habe. „Von hier aus erweist sich nun doch das Seinsurteil als die Grundform und die Koordination desselben mit den beiden anderen Formen lässt sich nicht mit aller Strenge durchführen (a. a. O. S. 175)“. —

Wir verlassen nun die Lehre vom Urteil, in der

Die Syllogistik.

es uns vor allem darum zu tun war, Aristoteles gegen Sigwarts Ausstellungen zu verteidigen und wenden uns in einem zweiten Abschnitt dieses die Aristotelische Logik behandelnden Teils zu seiner Theorie des Syllogismus. Für die Auffassung der Aristotelischen Syllogistik und die Rehabilitierung seiner logischen Lehren überhaupt sind von bahnbrechender Bedeutung die Werke von Trendelenburg und Prantl geworden. Wir werden uns deshalb an sie anlehnen und zunächst eine kurze Darstellung ihrer Auffassung geben.

Trendelenburgs und Prantls Verdienst.

Das Neue an Trendelenburgs und Prantls Auffassung ist, dass sie den Syllogismus des rein formalen, für die Erkenntnis unfruchtbaren Charakters entkleidet und ihm seine Beziehung auf den Gegenstand der Erkenntnis zurückgegeben haben. Der Wert des Syllogismus erschöpft sich nicht in einer blossen Verdeutlichung von Erkenntnissen, die wir anderweitig erworben haben, sondern der Obersatz drückt das Gesetz — auch das Naturgesetz — aus, unter das die einzelnen Fälle im Untersatz untergeordnet werden, und da der Obersatz das Gesetz bedeutet, so ist er mehr als die blosse Aufzählung aller einzelnen Fälle, — bei welcher allerdings der einzelne bereits mitgezählt wäre — er enthält den Grund der Sache. Der Mittelbegriff ist der „Realgrund", aus dem, was im Urteil vom Gegenstand prädiziert wird, folgt. „In der Kausalität des Begriffes allein besitzt Aristoteles die treibende Kraft des Syllogismus, und wir werden sehen, wie gerade der Mittelbegriff es ist, in welchem das Leben aller Syllogistik sich konzentriert (Prantl a. a. O. S. 265)". — „Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses (Trendelenburg „Logische Untersuchungen" 3. Aufl. Leipzig 1870 S. 388)". — „Haben wir den Mittelbegriff, so kennen wir die Ursache und haben damit gefunden, was überall gesucht wird, und was wir auch suchen mussten, da selbstverständlich die Gewissheit von der Ursache auch die Gewissheit von dem Sein sichert (so Ueberweg, der sich der Ansicht Trendelenburgs und Prantls angeschlossen hat: Logik 5. Aufl. S. 318. s. dazu Aristoteles anal. post. 95a 11; 90a 6)".

Der Mittelbegriff.

Anzahl der Fälle und Gesetzmässigket.

Wir wollen an die Trendelenburgsche und Prantlsche Auffassung nun selbst einige Bemerkungen über die herkömmliche Fassung des Syllogismus und über ihre Mängel anfügen. Vor allem muss, was den Obersatz anbetrifft, die numerische „Allheit" in die Allgemeinheit des Gesetzes umgewandelt und diese so gefasst werden, wie wir es oben in Teil 1 ausgeführt haben. Die Formulierung „Alle S sind P" ist eine Folge der Hypostase der einzelnen Dinge, als ob diese ein gesondertes Dasein führten, was einmal nicht der Fall ist, und durch deren Auszählung andererseits ein Gesetz niemals gewonnen werden könnte; ein solches kann hingegen wohl aus einem einzelnen Fall gewonnen werden, sofern es nur seine Bedingungen zu analysieren gelingt. Die Anzahl der Fälle hat mit Gesetzmässigkeit gar nichts zu tun; allenfalls kann sie einen Hinweis auf solche bedeuten. Die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung hat deshalb nur Sinn, wenn man aus der Menge der Fälle auf eine zugrundeliegende Gesetzmässigkeit schliesst.

Man pflegt dem Aristotelischen Syllogismus vorzuwerfen, dass er kein Instrument zur Gewinnung neuer Erkenntnisse sei. — Das ist er in der eben kritisierten Form gewiss nicht, denn dass, wenn ich eine bestimmte Anzahl Dinge durchgezählt und gefunden habe, dass ihnen allen irgend ein Merkmal gemeinsam ist, — und ich dann von einem Einzelnen noch einmal das prädiziere, was ich vorher von allen Einzelnen prädiziert habe, — dass das im letzteren Urteil gegen das in den ersteren Ausgesagte etwas Neues bedeute, lässt sich nicht behaupten. Aber gerade aus der Sterilität des Schlussverfahrens in der herkömmlichen Formulierung hätte man entnehmen können, dass diese Auffassung nicht die des Aristoteles sein könne, heisst es bei ihm

3*

doch ausdrücklich: „Ein Schluss ist eine Rede, wo infolge von Aufstellung mehrerer Sätze etwas von diesen Verschiedenes sich notwendig ergiebt und zwar dadadurch, dass diese Sätze so lauten (anal. prior. 24b, 18)". Der Syllogismus, ist kein echter, der nicht zur Gewinnung von Erkenntnis dient.

Die formale Auffassung des Syllogismus ist unaristotelisch.

Aber Aristoteles spricht es auch positiv aus, dass er den Obersatz des Syllogismus als Gesetz und nicht als allgemeine Tatsache gefasst wissen will: „.... es erhellt, dass aus solchen zum „Ansich" gehörenden Bestimmungen der beweisende Schluss besteht (74b, 10)". „Der Schluss muss sich aus notwendigen Bestimmungen ableiten (74b, 15)", aus Bestimmungen, die dem Gegenstande „als solchem" zukommen. Das „An sich" und das „Als solches" sind dasselbe (73b, 28). „Allgemein nenne ich aber das, was in allen Einzelnen und zwar in ihren An sich und Als solches enthalten ist (73b, 26)". — „Wenn daher auch jemand für einzelne Dreiecke . . . darlegte, dass jedes zwei rechte Winkel enthält . . . , so würde er deshalb doch nicht wissen, dass das Dreieck zwei rechte Winkel enthält . . . . , denn er weiss den Satz nicht von dem Dreieck als solchen noch von allen Dreiecken als nur der Zahl nach (74a, 25) (anal. pos. B. 1 K. 4, 5, 6)".

Frage nach dem „wesentlichen Was" ist die transszendentale Frage.

Was Aristoteles von der Wissenschaft fordert, ist demnach, dass ihre Urteile allgemeine, notwendige Erkenntnis enthalten: Gesetzeserkenntnis, welche für den Gegenstand konstitutiv ist. Seine Frage nach dem „wesentlichen Was", dem „An sich" der Dinge ist nichts anderes als die transszendentale Frage und das ist sie deshalb, weil in ihrer Formulierung das Motiv der methodischen Selbstbesinnung wirksam ist. Könnte es auf diese Frage eine andere Antwort geben als die, dass das An sich der „Dinge": die „Form" d. h. die schöpferische Tätigkeit des Geistes sei, — könnte es darauf etwa die Antwort geben, dass das An sich das Wasser oder das Feuer sei, so wäre die Fragestellung

philosophisch vollkommen wertlos, denn philosophisches Interesse geht nie auf die Dinge als solche, sondern auf sie als Gegenstand der Wissenschaft.

Immerhin scheinen manche Interpreten der Ansicht zu sein, dass Aristoteles seine Frage nach dem „τί ἦν εἶναι" des Gegenstandes in jenem unkritischen Sinne aufgeworfen habe; sie empfinden es nämlich als einen Mangel, dass Aristoteles die Kriterien für das „wesentliche Sein" nicht angegeben, dass er es nicht ausgesprochen habe, woran, an welchen Merkmalen, man es eigentlich erkennen könne (!). So Zeller, Ueberweg und Andere.

Es giebt nur zwei Möglichkeiten: entweder hat Aristoteles in unkritischem oder in transszendentalem Sinne sein Problem gestellt, entweder hat er nach dem, was den Gegenstand konstituiert oder nach dem, was die „Dinge" sind, gefragt; wenn es aber aus der Art der Fragestellung nicht hervorginge, so beweist es die Antwort — dass das wesentliche Sein der „Dinge" ihr Begriff, ihre „Form" ist — hinreichend, dass man für Aristoteles die kritische Fragestellung in Anspruch nehmen muss.

Die übliche Formulierung des Syllogismus entspricht nun, wie gesagt, diesen Anforderungen, die Aristoteles stellt — dass das Prädikat dem Subjekt an sich zukommen und der Beweis sich aus notwendigen Bestimmungen ableiten solle — nicht. Was es nun betrifft, dass Aristoteles den Syllogismus selbst in diese Formeln kleidet, so ist zuzugeben, dass sie der gleiche Vorwurf treffen müsste, wenn sie mehr sein wollten als blosse Formeln und Aristoteles der Meinung gewesen wäre, dass die Bedeutung des Syllogismus für die Erkenntnis sich in diesen Formeln erschöpfe. Formeln sind ihrem Begriffe nach äusserlich und haben nicht als solche Bedeutung, sondern erhalten sie erst in ihrer Anwendung auf die Sache. Nichtsdestoweniger ist die formale Logik eine notwendige Vorstufe für die trans-

szendentale, ebenso wie die formale Mathematik eine solche für die höhere Mathematik bildet, und wenn man die Notwendigkeit und den Wert der rein formalen Disziplinen bestreitet — wie Prantl —, so liegt das nur daran, dass man sie mit einem falschen Massstab misst. Sie bilden vielmehr die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis, in ihnen wird, wie es der Name sagt, die „Form“ der Wissenschaft konstituiert, die Form, die niemals verletzt werden darf. Deshalb haben die Philosophen, die innerhalb des wissenschaftlichen Betriebes standen z. B. Leibniz und Aristoteles, auf die formalen Disziplinen mit Recht grossen Wert gelegt, — s. Ueberweg Logik S. 346: „Der Tadel des Mechanismus und der Aeusserlichkeit in der Logik darf uns nicht einschüchtern . . . ; ist ja doch die „Mechanik“ auf allen Gebieten die notwendige und unaufhebbare Voraussetzung des organischen und des geistigen Lebens.“ —

Grund und Ursache.

Was nun den Mittelbegriff im besonderen anbetrifft, so ist es, wie gesagt, Prantls und Trendelenburgs Verdienst, seine Bedeutung für den Syllogismus wiedererkannt und dadurch den Syllogismus überhaupt wieder zu Ehren gebracht zu haben. Dennoch scheint es uns, dass sie den Mittelbegriff nicht ganz im Aristotelischen Sinne fassen, wenn sie ihn als „Ursache“ bestimmen. Das Wort „Ursache“ giebt durchaus nicht das wieder, was dem griechischen Philosophen „τὸ διὰ τί ἐστιν“ bedeutet; „τὸ διὰ τί ἐστιν“ ist Grund, Prinzip.*) Deshalb muss der Mittelbegriff als „Grund“ bestimmt werden und zwar als Grund schlechthin, nicht als „Realgrund“, denn ein solcher ist ein Unding, wie wir weiter unten nachweisen werden. Nur die Bedingungen d. h. die Gründe sind das, was der Erkenntnis zugänglich ist, niemals das, was man unter „Ursache“ versteht. Als „Ursache“ bestimmt besonders Ueberweg den Mittelbegriff — als

*) Ueber den Unterschied von antikem und modernem Kausalbegriff s. Windelband „Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.“ § 31, 6.

„Realpotenz“, „Realen Grund“ und auch als „Ursache“ Prantl und Trendelenburg.

Ueberweg.

Ueberweg wählt, um seine Auffassung zu rechtfertigen, das von Aristoteles anal. post. B. 2 K. 8 gebrauchte Beispiel und sagt („Logik“ S. 318): „Die reale „ἀντίφραξις“ der Erde zwischen Sonne und Mond ist das αἴτιον der Mondfinsternis; nun liegt das Wesen des Mittelbegriffs . . . . darin, dass derselbe jene reale Ursache bezeichne: Ein undurchsichtiger Körper, welcher zwischen einen selbstleuchtenden und einen nur von diesem beleuchteten, an sich dunklen Körper tritt, verfinstert den letzteren. Die Erde ist ein undurchsichtiger Körper, der zu gewissen Zeiten zwischen die selbstleuchtende Sonne und den nur von ihr beleuchteten, an sich dunklen Mond tritt. Also verfinstert die Erde zu gewissen Zeiten den Mond“. Ueberweg drückt sich hier ungenau aus wenn er sagt: das Dazwischentreten sei die Ursache der Verfinsterung, denn da der Grund im Mittelbegriff liegt, Mittelbegriff aber in unserem Falle „dunkler Körper“ ist, so ist „dunkler Körper sein“ Grund der Verfinsterung. Also vermöge des dunkler Körper seins ist es der Erde wesentlich, den Mond zu verfinstern. Das „Dazwischentreten“ ist einmalig und tatsächlich und müsste, um begreiflich d. h. von der Erde „als solcher“ prädizierbar zu werden, selbst wieder in seine Bedingungen aufgelöst werden. Die Verfinsterung wird ausschliesslich durch das „dunkler Körper sein“ begründet. Nur das „dunkler Körper sein“ gehört für den Er-„folg“ der Verfinsterung zum Grund im strengen Sinne. Dass der dunkle Gegenstand in unserem Fall die zwischen Sonne und Mond tretende Erde ist, dies gehört zu den die Sache selbst nicht berührenden Bestimmungen. Der Obersatz in unserem Beispiel erfüllt also, so wie ihn Ueberweg deutet, nicht die von Aristoteles gestellte Forderung, dass das Prädikat dem Subjekt als solchem zukommen oder, wie wir es auch ausdrücken können: es konstituieren solle, da ja das

Subjekt — der Gegenstand — das zu Konstituierende ist, der Gegenstand kein Dasein hat ausser den Bestimmungen, die ihn konstituieren, „denn das Wesen der Dinge besteht aus diesen (wesentlichen) Bestimmungen (73a, 35—37)"; — dass die „notwendigen Bestimmungen in den „Was" der Dinge enthalten sind", bedeutet zugleich, dass „die Dinge in den „Was" dieser wesentlichen Bestimmungen enthalten sind (74b, 7—8)"; es ist deshalb nicht zutreffend wenn man sagt, dass die wesentlichen Bestimmungen „aus dem Begriffe folgen", denn der Begriff ist selbst nichts ausser diesen Bestimmungen. Das Prädikat folgt nicht aus dem Begriffe, sondern konstituiert ihn allererst. — Auch bedarf eine „Folge" immer der Vermittelung; wäre sie unvermittelt, so könnte sie keine neue Einsicht gewähren. Die Konversion ist allerdings eine Folge, die sich aus der propositio unmittelbar ergiebt, gewährt aber auch keine Erkenntnis, sondern nur Aufklärung über die schon vorhandene. „Folge" muss immer synthetisch sein, die Konversio aber und auch der formale Syllogismus folgern analytisch. Nichtsdestoweniger ist diese Art von Folgerung — die analytische — zulässig, sofern man sich nur dessen bewusst ist, dass sie lediglich die Form, das „Schema" der sachlichen Folgerung ist. Den sachlichen Schluss dagegen sollte man überhaupt nicht als „Folgerung", sondern vielmehr als „Entwerfen" bezeichnen, denn der „Grund" ist keine „Tatsache", nichts „Fixiertes", „aus" dem man nachträglich Folgerungen ziehen könnte, sondern „Grund" ist der begründende Geist selbst, — und das Folgern ist keine Analysis solcher fester Prämissen, sondern synthetische Erkenntnis!

Synthetische Schlussfolgerung.

Deshalb genügt auch die „verbesserte" Formulierung des Obersatzes im herkömmlichen Beispiel, die Formulierung: „Der" Mensch ist sterblich — den Anforderungen, die an einen wissenschaftlichen Syllogismus zu stellen sind, nicht, sofern daraus auf die Sterblichkeit irgend eines als Mensch vorher bereits bestimmten

Individuums geschlossen wird, sondern erst der Schluss auf ein Individuum, von dem das Menschsein nicht schon stillschweigend vorausgesetzt ist z. B. den Uebermenschen, macht die Erkenntnis der conclusio zu einer synthetischen.

Wesentliche Bestimmung konstituiert den Gegenstand.

Wir haben also gesehen, dass es der im Obersatz gemachten Aussage wesentlich ist, den Begriff, das „Was" des Gegenstandes zu konstituieren. — Solche Aussagen werden in den formalen Wissenschaften die Definitionen, in den materialen die Hypothesen sein. Sie sind deshalb über alle Skepsis erhaben, weil sie Grundlegungen, Erzeugungen, „Grundsätze des reinen Verstandes" sind. Der „Nus" ist das Prinzip der Grundsätze. („Das Prinzip der Beweise und der Wissenschaft ist die Vernunft (anal. post. 85a 1)". „Weder ein Schluss noch ein Beweis kann für das „Was" aufgestellt werden. . . . Es giebt keinen Beweis für das „Was". Es giebt keine Täuschung über das „Was" der Dinge (Met. 1051b 25, 1052a 1)".

Man darf nun nicht an dem Satze, dass die grundlegenden Hypothesen unumstösslich seien, Anstoss nehmen. Um zu erkennen, dass sie jedenfalls nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu „widerlegen" sind, dass es z. B. nie Körper „geben" kann, die meiner Hypothese der Gravitation widersprechen, brauche ich mich nur daran zu erinnern, dass die Hypothese ja selbst den Gegenstand „Körper" erst konstituiert. Dagegen soll natürlich nicht bestritten werden, dass Hypothesen überhaupt zu verwerfen sein können — nämlich dann, wenn die Gegenstände, zu deren Erklärung sie entworfen sind, sich nicht auf einfache Weise aus ihnen ableiten lassen (s. hierzu sowie zur Theorie der Definitionen und Hypothesen überhaupt und der Gründung der exakten Wissenschaften auf sie: Henri Poincaré „Wissenschaft und Hypothese" 2. Aufl. Leipzig 1906 S. Einl. 13, 119, 161, 162, 212).

Nachdem wir an dem von Ueberweg gewählten

Beispiel zu zeigen versucht haben, dass der Mittelbegriff der Grund, nicht die sog. „Ursache“ sei, wollen wir dasselbe noch an einem anderen Beispiel klar machen: Dass ein Funke in ein Pulverfass fällt, ist allerdings die „Ursache“ dieser einzelnen Explosion; begründen aber lässt sich die Tatsache der Explosion nicht durch dies einmalige Hinzutreten des Funkens als solches, sondern nur — wie auch bei dem obigen Beispiel — durch die Qualität des hinzutretenden Funkens. Dass der Funke das Pulver entzündet, könnte also Obersatz nur werden insoweit es im Begriff des Funkens liegt, Pulver zu entzünden, also eben soweit der Funken nicht dieser, die Wirkung vollbringende Funke, sondern soweit er für gewisse qualitative Bestimmtheiten der Grund ist. Andererseits ist das Wesen der „Spannkräfte“ ihre Beziehung auf die Auslösung — nicht aber darf man annehmen, dass sie ausser dieser Beziehung noch irgend eine individuell „konkrete“ Existenz führten. — Durch diese das Pulver und den Funken konstituierenden Qualitäten nun ist der Vorgang einer Explosion überhaupt zureichend begründet. Eine „Begründung“ dagegen des „einzelnen“ Falles zu verlangen, wäre in sich selbst widerspruchsvoll. Die Annahme einer solchen „individuellen Kausalität“ führt sich durch ihre blosse Aufstellung — unfreiwillig — ad absurdum (Rickert „Gegenst. d. Erk.“ 2. Aufl. S. 213—220). Eine gesetzmässige Beziehung aufeinander liegt im Begriffe von Auslösung und Spannkraft, besteht aber nicht zwischen Einzeldingen als solchen, zwischen welchen einzig und allein die Beziehung der Gleichgültigkeit gegeneinander besteht.

Atomismus der abstrakten Reflexionsphilosophie.

Am deutlichsten wird das, was wir beweisen wollen, am Begriffe des Körpers: Wie ein Körper einen Einfluss auf den anderen ausüben könne, ist eine falsch gestellte Frage der abstrahierenden Reflexion, aber kein wirkliches Problem, denn Körper überhaupt sind nichts ausser diesem Einfluss, ausser dem System der Dynamik. Körper treten nie zu einander hinzu als höchstens im abstrakten Falle, im Experiment; sie sind gar nicht etwas, was zu einander hinzutreten könnte, wie Menschen, von denen „einer“ den „anderen“ beeinflusst — sondern sie „beinflussen“ sich gegenseitig und sind nichts ausser dieser Beeinflussung, ausser dieser qualitativ bestimmten Beziehung, in der sie zu einander stehen. Allenfalls können die abstrakten Körper der Mechanik zu einander hinzutreten. Diese sind doch aber eben nur hypothetisch gesetzt. „Dieser“ Körper ist überhaupt nur deshalb ein „anderer“, als ein „anderer“ Körper, insofern „Körper“ überhaupt ein Hilfsbegriff der Mechanik ist, um das System der Beziehungen aufzulösen, zu fixieren; nicht aber ist er es in Wirklichkeit — dann könnte nie eine gesetzmässige Beziehung zwischen Körpern bestehen. Diese gesetzmässige Beziehung ist vielmehr „der“ Körper, d. h. die „Körperlichkeit“, der Begriff des Körpers das System der Dynamik. Beziehungen überhaupt stiftet nur der Begriff. Begriffensein und Bezogensein bedeuten dasselbe — ebenso Isoliert — und Unbegriffensein.

Es ist deshalb kein Wunder, dass sich die Philosophie so lange Zeit vergeblich um das „Problem“ der Relation zwischen diesem und jenem ens reale bemüht hat, — da es ja eben die Definition jenes ens der unkritischen Philosophie, jenes „Einzeldinges“ ist, nicht in Beziehung zu einem Anderen zu stehen. Ein Problem liegt überhaupt nur vor für die schlechte Philosophie, die auf das „konkrete“ Einzelding reflektiert. Die „Lösung“ des „Problems“ bildet dann jene Tautologie, dass uns solche Relation und ihr Vorhandensein ewig unbegreiflich bleiben wird.

Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie pflegen solche Tautologien als Philosophie ausgegeben zu werden. Dahin gehört aller „Utilitarismus“, „Eudämonismus“; dahin gehören die Lehren Stirners, Nietzsches und der Anderen, die die Selbstverständlichkeit vortragen, dass der „Einzelne“ seinem Wesen nach ein

unvernünftiges, eigennütziges Tier sei. Wer die Glieder eines Systems künstlich isoliert, wird allerdings niemals zu begreifen vermögen, wie sie zusammen ein System bilden können; es giebt aber nichts Isoliertes in der Welt des Gegenstandes. Nachträglich zu einander hinzutreten könnte überhaupt nur dieses schlechthin zu jenem schlechthin; und zwar müssen sie wohl deshalb zu einander hinzu kommen, weil sie in ihrem Begriff einander als fremd gesetzt sind. Da sie also nicht zu einander in Beziehung stehen, so müssten sie schon zu einander in Beziehung treten, was aber wiederum ihrer Definition nach unmöglich ist und deshalb allerdings nie begriffen werden kann.

Um das Gesagte zusammenzufassen: Das Unbegriffene Einzelne bedeutet die Materialität, welche übrigens selbst ein Begriff — nur ein Hilfsbegriff; das ἀόριστον ist das „x" der Mathematik — nicht aber etwas der „Formalität" Entgegengesetztes ist. Demgegenüber ist der Begriff die Bestimmtheit, Qualität. Qualität aber ist an sich Relation, System; z. B. „Körperlichkeit" ist System der Dynamik; Staat das der Bürger. Das „System" zeigt sich uns also als die wahre „Allgemeinheit". Immer ist die Funktion des Begriffs, die „Einzelnen" zu solch einem „System" zu verschmelzen. Qualität — Begriff — bedeutet nicht starre Bestimmtheit, und die Relation, das System dient nicht etwa dazu, zwischen solchen starren Bestimmtheiten — „qualitativen" „Einzelheiten" — zu vermitteln, sondern die Qualität selbst ist die Relation, das System. Damit wird aber die Bestimmtheit zur Bestimmung, die Form zum Ziel und Zweck. — Und das ist im Grunde selbstverständlich, denn die Dinge haben nur ein Prinzip, den Nus.

Der Begriff ist System.

Bestimmtheit ist Bestimmung.

Um unsere Untersuchung über den Aristotelischen Syllogismus beenden und damit unsere Arbeit überhaupt zum Abschluss bringen zu können, müssen wir uns nun noch einmal dem Problem der Einzelheit zuwenden, da es bei einer ausführlichen Erörterung des Syllogismus

nicht zu übergehen ist. Man pflegt nämlich im Schlusssatz das constituens der Einzelheit zu sehen; das „Einzelding" des Schlusssatzes ist das, zu dem die Ableitung gefunden, das begründet werden soll. — Sollten wir hier endlich die Stelle in der Methodologie der Wissenschaften gefunden haben, wo man dem „Einzelding" die Anerkennung nicht mehr verweigern kann?

Das Einzelding im Schlusssatz.

Der Schlusssatz ist „gegeben als ein Problem zu dem der terminus medius gefunden werden soll" sagt Trendelenburg („Log. Unt." S. 390). Dagegen ist schon einzuwenden, dass der Schlusssatz nicht als ein „Problem" „gegeben", sondern nur entweder problematisch oder gegeben sein kann. Was von beiden ist nun der Fall? — Fragen wir uns zuerst: ist der Schlusssatz gegeben? Die allgemeine Meinung ist dies allerdings, denn man nimmt, wie gesagt, an, dass der Schlusssatz das Einzelne vertrete, dass das aber ein gegebenes sei, davon ist man fest überzeugt. Und es scheint sich wirklich so zu verhalten, hier tritt das „Einzelne" so deutlich in die Erscheinung, dass man sein Dasein nicht mehr ableugnen kann. Wäre kein Einzelnes vorhanden, so gälte es nicht, ein solches abzuleiten, und das ganze Schlussverfahren wäre zwecklos. Der einzelne Fall ist ja gerade der Gegenstand der „Verwunderung", der Punkt, an dem die wissenschaftliche Besinnung angreift. Die Verwunderung darüber, dass Sokrates stirbt, muss doch dem Auffinden des Gesetzes „Alle Menschen sind sterblich" voran gehen; eben zu jenem problematischen Fall gilt es den Mittelbegriff d. h. das Gesetz zu finden. Und ebenso liegt der Fall, wenn man aus der dem Gravitationsgesetz widerstreitenden Bahn des Uranus auf das Vorhandensein eines neuen Planeten, des Neptuns, schliesst. Es scheint also klar zu sein, dass wir im Schlusssatz es mit einem Einzelfall resp. mit einem einzelnen Gegenstand zu tun haben, der irgend eine Eigentümlichkeit aufweist, für welche wir noch keine Erklärung besitzen. Erst muss das Einzelne vorhanden sein, das, seiner Iso-

lierung zu entkleiden und es mit Hilfe des Mittelbegriffs einem allgemeinen Gesetz unterzuordnen die Aufgabe des Schlusses ist.

Tatsächlich verhält es sich nun aber nicht so. Bleiben wir bei unserem letzten Beispiel: Der Uranus ist allerdings ein bestimmter, einzelner Stern, — aber ein solcher, der uns zum Problem geworden ist. Darauf ist alles Gewicht zu legen! Darin, dass der Gegenstand zum Problem geworden ist und nur darin besteht seine Einzelheit; das ist konstitutiv für den Begriff des Einzeldinges überhaupt. Man kann sich allerdings so ausdrücken: es sei als Problem gegeben, aber man muss sich dabei dessen bewusst bleiben, dass es vielmehr nur, weil es nicht gegeben ist — Problem ist. Also ist es wohl missverständlich, den Schlusssatz so zu definieren, wie Trendelenburg es tut.

Der Schlusssatz ist Frage.

Um es noch anders auszudrücken: Der Schlusssatz ist die Frage und zwar die Frage, der die Antwort immanent ist; denn dass der Obersatz diese nicht von aussen hinzubringen kann, ist selbstverständlich, da es im geistigen Leben sich nicht wie im menschlichen verhält, wo „Einer" fragt und ein „Anderer" ihm antwortet. Der Schlusssatz ist also die Frage und deshalb gilt es, ihn in den Obersatz aufzulösen. Man kann dies auch so ausdrücken: Das Faktum, das im Schlusssatz gegeben ist, ist die Ausnahme eines Gesetzes — als solche Ausnahme von der Gesetzlichkeit der Dinge wird es ja Gegenstand unserer Verwunderung. Nun giebt es aber in der Welt des Gegenstandes keine „Ausnahmen von der Regel" im gewöhnlichen Sinne, denn nur in der Grammatik ist es der Ausnahme äusserlich, eine solche zu sein, in der Wissenschaft dagegen ist das nicht der Fall, sondern hier ist es ihr wesentlich, damit ist sie aber keine „Ausnahme" mehr und mithin auch kein einzelner Fall. Es ist vielmehr solcher „Ausnahme" wesentlich, dass sie die Regel bestätigt, ja es giebt überhaupt keine andere Bestätigung einer

Regel. So kann z. B. die These, dass alle Philosophie Idealismus sei, durch nichts anderes bestätigt werden, als dadurch, dass es mir gelingt, mich davon zu überzeugen, dass auch der Materialismus im „Grunde" zum Idealismus zu zählen sei. Wir haben den Obersatz, dass alle Philosophen Idealisten seien, ja auch nicht auf die Art gewonnen, dass wir die Einzelnen daraufhin beobachtet hätten; dann könnte es allerdings eine Bestätigung für unser Gesetz sein, dass sich hier oder dort ein noch nicht Gezählter findet, der gleichfalls Idealist ist. Da hingegen in Wahrheit das Prädikat des Idealismus den Begriff der Philosophie erst konstituiert, so kann die Aussage, dass dieser oder jener Philosoph Idealist sei, meine These so wenig bestätigen, dass sie vielmehr nichts als eine Tautologie wäre. Vom Idealismus auf den Materialismus schliessen, ist dagegen eine echte, synthetische Schlussfolgerung.

Wir haben also gesehen, dass der Schlusssatz die Frage ist; die Frage aber hat nicht an sich Bestand, sondern ist insofern die Antwort, als diese nicht von aussen hinzukommen darf, sondern nur in der Analysis der Frage, in der Besinnung auf die sie konstituierenden Faktoren d. h. auf den allgemeinen Fall bestehen kann. Nichts anderes als diese Besinnung kann zur Auffindung des Mittelbegriffs führen.

Die gemeine Meinung kann sich an den Gedanken, dass der Untersatz nicht etwas von einem einzelnen Gegenstand aussage, nur schwer gewöhnen. Beim Obersatz ist dies leichter einzusehen deshalb, weil dem Obersatz die Urteilsform nicht wesentlich ist, denn der Obersatz bedeutet das Gesetz: in der Struktur des Urteils liegt es, etwas von „etwas" auszusagen, dass das aber nicht die Funktion der Gesetze der Wissenschaft ist, sondern diese den Gegenstand erst konstituieren, ist leicht einzusehen. Da hingegen dem Schlusssatz die urteilsmässige Form nicht äusserlich ist, so erklärt es sich, dass man in ihm des Einzeldinges gewiss zu sein

meint, indem man es für etwas Gegebenes vor der Ableitung nimmt, während doch in Wahrheit Gegebensein nichts anderes als Abgeleitetsein bedeutet. Allerdings wird im Schlusssatz etwas von „etwas“ ausgesagt, und deshalb ist die Urteilsform hier an ihrem Platze; wir haben es hier tatsächlich mit „Merkmalen“ zu tun, die einem „Dinge“ zukommen; aber sehen wir genauer zu, so ist diese Form, also auch der durch sie bedingte Dinglichkeitscharakter des Subjekts, vielmehr erst die Folge von dem Fragecharakter des Schlusssatzes; ist nur seine äusserliche Einkleidung. So wenig bedeutet es eine „Tatsache“, wenn etwas von etwas ausgesagt wird, dass es vielmehr Ausdruck für ein Problem ist! Das Auseinandertreten von Ding und Merkmal bedeutet überhaupt nichts weiter als die Frage. Weil nun die Urteilsform die Zufälligkeit der ausgesagten Merkmale bedingt — ein „Ding“ aber nur deshalb ein solches ist, weil ihm seine Merkmale noch äusserlich sind — deshalb ist die Urteilsform wohl in der von Dingen handelnden Aussage der gemeinen Meinung aber nicht in der der Wissenschaft am Platze. In Anbetracht der Form ist es ganz gleichgültig, ob ich — um Aristoteles' Beispiel zu gebrauchen — sage: Was nahe ist, funkelt nicht, oder: Was nicht funkelt, ist nahe; die Form deutet keinen Unterschied an zwischen diesen Urteilen. Dagegen kann ihr Sinn ein ganz verschiedener sein indem, was nicht funkelt, ist nahe: eine unbegriffene Verbindung beider Urteilselemente, dagegen, was nahe ist, funkelt nicht, besagt, dass das Eine im Andern als seinem Grunde enthalten ist. Letzteres vermag die Urteilsform nicht zum Ausdruck zu bringen.

Fragecharakter konstitutiv für die Urteilsform.

Die Form des Urteils als solche erhält nur dann Sinn, wenn man als ihr Wesen: die Problemhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen, erkennt, wenn man sie aus dieser Funktion heraus deutet. Dass der Mond sich verfinstert oder, dass Sokrates stirbt ist in dieser Form nichts als eine Erzählung; soll die Form der Aussage

wissenschaftlich überhaupt etwas bedeuten, so muss sie der Ausdruck für die Problemhaftigkeit der eben genannten Ereignisse sein. Es ist, wie gesagt, nicht eine Aussage, dass die Rose rot ist (nicht einmal eine „hypothetische“ — Herbart), sondern es ist der Ausdruck für die Forderung der Begründung. Die Urteilsform ist also nur aus der Bedeutung des Schlusssatzes im Syllogismus zu verstehen. — Dass der Mittelbegriff gefunden wird bedeutet dann, dass zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen Ding und Merkmal, die in der „Frage“ auseinander getreten waren, eine Vermittelung hergestellt, dass das „Einzelne“ in den allgemeinen Fall aufgelöst ist. —

Damit sind wir wieder beim Problem des Mittelbegriffs angelangt, das im letzten Abschnitt unseres zweiten Teils nunmehr erledigt werden soll.

Wir hatten bisher gesehen, dass es verkehrt ist, den Mittelbegriff als „Ursache“ zu fassen, dass dem Begriff der Ursache in der philosophischen Betrachtung überhaupt keine Existenzberechtigung zukommt. Nicht mehr Sinn, als mit dem der Ursache lässt sich nun mit dem Begriff des „Realgrundes“ verbinden.

Ideal- und Realgrund.

Die Logik pflegt ja den Begriff des Grundes überhaupt in den des Ideal- und Realgrundes einzuteilen. — Als Beispiel für die eine Art Begründung kann man die aus dem Begriffe des Dreiecks in dem Urteil: Die Winkelsumme im Dreieck ist gleich 2 R — anführen; als Beleg für die andere Art wäre das „Menschsein“ in der bekannten Schlussfolgerung aus der Sterblichkeit des Menschen im allgemeinen auf die des Sokrates im besonderen zu nennen. Dieser letztere Schluss — vom Menschsein des Sokrates auf seine Sterblichkeit — bedeute, sagt man, dass reale Tatbestände vorhanden, der Organismus des Menschen einmal so eingerichtet sei, dass nach Verlauf einer gewissen Zeit der Tod eintrete. Ein Gesetz, das auf solchem realen Tatbestand basiert, in ihm seinen „Realgrund“ hat, nennt man ein

„empirisches Gesetz"; „dieselben können nur Wahrscheinlichkeit, niemals Evidenz haben (Husserl)", sie können durch Erfahrungen widerlegt werden, was anzunehmen im Gebiet des „Idealen" widersinnig wäre.

Weil also das Sterben jene Bedingungen zur realen Ursache hat und nicht rational aus ihnen folgt, es also nicht widersinnig ist, anzunehmen, dass ein Mensch einmal nicht sterben könnte — deshalb redet man hier von einem „Real"-grund. Es ist ja offenbar „etwas anderes, ob ich im Feuer die Ursache der Wärme erkenne, oder ob ich aus Ober- und Untersatz den Schluss des modus barbara ziehe (Psychol. Unters. Herausg. v. Lipps Bd. 1, H. 2—; E. v. Aster „Unters. ü. d. logisch. Gehalt d. Kausalgesetzes" Leipzig 1905 S. 281)", da die Wärme nicht rational d. h. aus dem blossen Begriff des Feuers — so wie aus dem Begriff des Dreiecks, dass es die Winkelsumme von zwei R. hat — folgt, sondern real; anders ausgedrückt: nicht das Dasein der Prämissen, sondern ihre blosse Giltigkeit für die Giltigkeit des Schlusssatzes den Grund bildet. Kant bringt in der Schrift über die negativen Grössen diesen Unterschied zwischen Real- und Idealgrund auf die Formel: dass ein Urteil aus einem anderen folge, sei klar und verständlich; aber wie es komme, dass, weil etwas ist etwas anderes sei, das bedürfe der Aufklärung. — Dass das Feuer den Körper ausdehnt, hat seinen Grund darin, dass ihm diese oder jene Qualitäten wirklich zukommen; und ebenso ist für die Zersetzung des Goldes nicht nur der Begriff, sondern das Dasein des Königswassers erforderlich.

In Wahrheit ist der Begriff eines „Realgrundes" ebensowenig zulässig, als der Begriff der Ursache; sogar noch unzulässiger, denn das Kausalgesetz ist immerhin eine in der mathematischen Naturwissenschaft notwendige Hypothese, wie die Annahme „fester" Grössen überhaupt, von welcher Annahme ja das Kausalgesetz — wenn man es methodisch versteht und nicht glaubt,

dass ein Gegenstand „wirklich" auf den anderen einwirken könne — lediglich die andere Seite ist; ja eigentlich ist es die Definition dieser Annahme selbst: die Definition der hypothetisch gesetzten festen Einheit, welcher die Wissenschaft für ihre Zwecke bedarf. — Wenn man das Kausalgesetz dagegen für ein Gesetz der Wirklichkeit hält, so ist dies nicht anders, als wenn man den Neumannschen „Körper alpha" irgendwo im Raume zu finden hofft.

„Realgrund" eine unmethodische Hypostase.

Ist also dies Gesetz eine aus dem Charakter der wissenschaftlichen Methodik sich notwendig ergebende Konsequenz, so ist hingegen die Annahme eines „Realgrundes" eine wissenschaftlich durchaus nicht gerechtfertigte, rein metaphysische d. h. unmethodische Hypostase, der der Widerspruch überdies immanent ist; denn insofern etwas „real" ist, kann es nicht „Grund", und sofern etwas „Grund" ist, kann es nicht „real" sein; insofern etwas wirklich ist, kann aus ihm nichts folgen, sofern aber aus ihm etwas folgt, kann es seiner Definition nach nicht dinglich-real sein.

Weil es aus dem Menschsein als solchem nicht unmittelbar hervorgehe, dass die Menschen sterblich seien, meint man, dies Gesetz — dass die Menschen sterblich seien — als ein „empirisches" bezeichnen zu müssen. Aber mit dem selben Recht kann man ein empirisches Gesetz nennen, dass das Dreieck die Winkelsumme gleich zwei R. hat, so lange man nämlich dies nicht als aus dem Begriff des Dreiecks resultierend erkannt hat. Man meint, im ersteren Falle sei das, was ausgesagt wird, nicht aus dem Begriffe rational deduzierbar; sondern, dass der Mensch sterblich ist, sei eine Folge der „tatsächlichen" Beschaffenheit des Gegenstandes Mensch. Aber das selbe ist doch der Fall bei jedem Urteil, das von einem Idealbegriff etwas prädiziert: dass das Ausgesagte nicht aus dem Begriff als solchem folgt — so lange nämlich der Nexus nicht als notwendiger erkannt ist. So lange dies nicht der Fall

ist, folgt aus keiner von beiden Arten des Begriffs irgend etwas; so lange ist das, was vom Dreieck ausgesagt wird, ebensowohl eine empirische Tatsache als das vom Menschen Prädizierte.

Aber die Annahme eines „Realgrundes" ist, wie gesagt, ein Widerspruch in sich selbst. Wie könnte denn die Beschaffenheit der Menschen die Bedingung für ihre Sterblichkeit bilden, so lange diese bedingenden Verhältnisse im Gegenstand „tatsächliche" sind! Die Definition der Tatsächlichkeit ist ja, dass nichts aus ihr folgt. Würde aus etwas Tatsächlichem, Wirklichem etwas folgen, so wäre es nichts Wirkliches, Tatsächliches mehr, sondern wäre Grund. Es giebt ja überhaupt keinen Sinn, anzunehmen, dass der Mittelbegriff, dessen Funktion es ist, die tatsächliche Wirklichkeit des Einzelphänomens im Schlusssatz zu begründen, selbst wieder etwas empirisch-Wirkliches sei. Die Annahme eines „Realgrundes" ist durchaus ein Widerspruch in sich selbst.

„Realgrund" in sich selbst widerspruchsvoll.

Nun sagt man ferner, der Unterschied zwischen den beiden Arten von Gesetzlichkeit liege darin, dass das im formalen Urteil Prädizierte in der Gesetzmässigkeit des Gegenstandes überhaupt; dagegen das, was aus dem Realgrund folge — das im empirischen Urteil Ausgesagte — in den Eigenschaften einer bestimmten empirisch-wirklichen Gattung von Gegenständen gründe. Aber auch hierin können wir keinen Grund für eine Unterscheidung zweier differenter Arten von Gesetzlichkeit erblicken. Auch die Urteile über Ideales wurzeln in der Beschaffenheit von Gegenständen — allerdings in der von Gegenständen überhaupt, welch letztere Art von Gegenständen doch aber den anderen Arten in Bezug auf Realität durchaus nichts nachgiebt.

Aber vielleicht hat es gar keinen Sinn, von der „Beschaffenheit des Gegenstandes überhaupt" zu sprechen als ob er auch anders beschaffen sein könnte, als ob diese Beschaffenheit eine tatsächliche, empirische und nicht vielmehr die Gegenständlichkeit selbst, die Gesetzmässigkeit bedeute. Eben so wenig sinnvoll, aber als von der Beschaffenheit des Gegenstandes überhaupt — als ob er auch anders beschaffen sein könnte — ist es, von der „Beschaffenheit" von „empirisch-wirklichen" Gegenständen zu reden, denn eben insoweit die Gegenstände qualitativ-bestimmte sind, sind sie keine empirisch-wirklichen. Qualitative Bestimmtheiten ist begriffliche Bestimmtheit und von solcher Bestimmtheit giebt es nicht verschiedene Arten.

Nur eine Art qualitativer Bestimmtheit.

Dennoch glaubt man, innerhalb der begrifflichen Bestimmtheit einen Unterschied machen zu müssen, indem die Bestimmtheit der empirisch-wirklichen Gegenstände keine notwendige sei. Man meint, weil die „wirklichen" Gegenstände auch „anders sein" könnten als sie sind, weil sie auch andere Eigenschaften haben könnten als sie tatsächlich haben, darum sei es verkehrt zu sagen, dass das, was von ihnen prädiziert wird, rational aus ihrem Begriff folge. Dass das Gold vom Königswasser zersetzt wird, sei nicht a priori gewiss; es könne auch sein, dass das Königswasser diese Wirkung auf das Gold nicht ausübe.

Dieser Gedanke nun, dass irgend ein Gegenstand andere Qualitäten haben könne, als sie ihm in Wirklichkeit zukommen — ist in Wahrheit nicht sinnreicher als der, dass zwei mit zwei multipliziert in einem anderen Verstande als dem unsrigen die Zahl fünf ergeben könnte. Nämlich da man unter „Wirklichkeit" — wenn der Begriff überhaupt einen Sinn haben soll — nichts anderes verstehen kann als „Objektivität", so bedeutet es, wenn man sagt: dass etwas in Wirklichkeit anders sein könne, als es in Wirklichkeit ist — nichts anderes als: dass etwas Objektives subjektiv, unwahr aber als solches wieder objektiv, wahr sein könne; ebenso wie man mit der Behauptung, dass zwei mit zwei in einem anderen Verstande als dem unsrigen multipliziert, fünf ergeben könne, sagt: dass etwas Richtiges ebensowohl falsch aber als solches wieder richtig sein könne. In dem „anders-sein"

liegt das unwahr, in dem dennoch „wirklich-sein" das wahr sein.

Gegenständlichkeit, die sich anders verhält, als es realiter der Fall ist, wäre also ein Unding. Nun meint man aber, es sei wenigstens keine „Denknotwendigkeit" vorhanden, derzufolge wir die Dinge so denken müssen, wie sie in Wirklichkeit sind. — Allerdings ist diese Denknotwendigkeit vorhanden, die Gegenstände so zu denken wie sie wirklich sind, denn das gerade heisst „Denken". Dagegen beruft man sich auf den einzelnen Gegenstand und sagt, es sei für den einzelnen Gegenstand keine Notwendigkeit da, ihn mit den Bestimmungen zu denken, die ihm in Wirklichkeit zukommen. — Das ist nun nichts Wunderbares, denn dies ist ja seine Definition. Das bedeutet „einzelner Gegenstand", dass er nicht begriffen ist. Darum ist er ein einzelner Gegenstand, weil er unbegriffen ist; nicht aber ist er darum unbegriffen, weil er ein einzelner Gegenstand ist, als ob es einen solchen „gäbe" und ihm überdies noch zukomme, unbegriffen zu sein. Es ist nicht selbst wieder eine Tatsache, dass einzelne Gegenstände zufällig sind. Auszusagen, dass das Einzelding zufällig sei, giebt schon keinen Sinn; geschweige denn ist solche Aussage eine Erkenntnis. Für eine solche geben sie aber Diejenigen aus, die die „Unerkennbarkeit der Einzeldinge" als Lehrsatz aufstellen. Und nun gar selbst wieder als einen „empirischen" Lehrsatz (die „Tatsachengesetze" selbst wieder als nicht weiter abgeleitete „Tatsache"!) d. h. einen solchen, der es dabei bewenden lässt, dass die Sache sich nun einmal so und nicht anders verhält. Ein „empirischer Lehrsatz" ist überhaupt ein Lehrsatz, der über nichts belehrt; so wie ein „Realgrund", wie gesagt, ein Grund, in dessen Begriff es liegt, nicht zu begründen.

„Empirische" „Gesetze".

Wir sehen also, es giebt keine „empirischen Gesetze" und keinen „Realgrund", der ihnen zu Grunde läge. Einzelheit, Tatsächlichkeit sind lediglich Definitionen; es „giebt" sie nicht, denn „gegeben" heisst: begründet

sein; der Begriff des Tatsächlichkeits-gesetzes ist ein Widerspruch in sich selbst und gleichfalls der des „Realgrundes". Die Bahn der Planeten folgt aus dem Grunde des Himmelskörpersein ebenso rational wie aus dem Grunde des dreieckigseins folgt, dass die Winkelsumme zwei Rechten gleich ist. Einen Fall begründen heisst eben ihn rationalisieren; es giebt aber nur eine Art von Rationalität. Ein Gegenstand fordert nie als wirklicher einen anderen als wirklichen zu sich hinzu (Kant); nur die qualitative Bestimmtheit stiftet Relationen. Alle Relationen sind qualitativer Art, Qualität ist Relation (s. S. 52).

Nur eine Art von Rationalität.

Aber das Vorurteil des empirischen Charakters der gegenständlichen Bestimmungen — die Ueberzeugung, dass es „Dinge" auf ihre Eigenschaften hin zu untersuchen gelte und dass sich nicht rational begreifen liesse, welchen Dingen welche Eigenschaften zukommen — dies Vorurteil ist so fest eingewurzelt, dass wir ihm noch weiter nachgehen müssen.

Die „Aussenwelt" eine Projektion der Objektivität.

Dies Vorurteil des empirisch-einmaligen Charakters der Gegenständlichkeit hat seinen Grund vor allem in der unklaren Vorstellung, welche die gemeine Meinung von dem Begriffe „Aussenwelt" hat. Man konfundiert die Begriffe „Aussenwelt" und „Objektivität". Man vergisst, dass die „Aussen"-welt mit ihren „festen" Körpern nichts weiter ist als eine Projektion der Objektivität — ein „Schema", um es Kantisch auszudrücken — eine Hypothese, die speziell in der mathematischen Naturwissenschaft ihre Stelle hat. Aussenwelt überhaupt ist ein Symbol. Das wahre „aussen" ist: das jenseits der Subjektivität. Nur deshalb können wir nachträglich die Festigkeit „aussen" suchen, weil wir in der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft sie dort gegründet haben. Aussenwelt ist ein Erzeugnis der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodik. Gegenständlichkeit „gilt" nur in sofern unabhängig von uns, als unter „unabhängig" das ausserhalb unserer Subjektivität

verstanden wird. Dies „aussen" ist wie gesagt das wahre ausserhalb, und es ist unmethodisch, unkritisch, in dem „wirklichen" aussen die objektiven Bestimmungen des Gegenstandes suchen zu wollen; in dem wirklichen aussen findet man nur diejenigen Bestimmungen, in deren Begriff es liegt, „äusserlich" zu sein: die Aussenseite des Gegenstandes, das was sich tasten, sehen und riechen lässt — mit einem Wort: die sinnlichen Qualitäten; findet man aber nie die Objektivität, denn diese kann nicht gefunden, sondern nur gegründet werden. —

Nach dieser vorläufigen Erledigung der Theorien von einem „Realgrund", „empirischen Gesetzen" u. s. w. wollen wir noch kurz die Argumente der Gegner auf ihre Stichhaltigkeit prüfen.

Husserl.

Husserl definiert und begründet folgendermassen: „Kein Naturgesetz ist a priori erkennbar (a. a. O. Bd. 1, S. 62)". „Der einzige Weg, ein solches Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen, ist die Induktion aus einzelnen Tatsachen der Erfahrung". Jedes Gesetz für Tatsachen entspringt aus der Erfahrung (a. a. O. S. 75)". „Dem gegenüber scheint nichts offenkundiger, als dass die rein logischen Gesetze insgesammt „a priori" giltig sind". „Wahrscheinlichkeit kann nicht gegen Wahrheit, Vermutung nicht gegen Einsicht streiten (S. 74)". „Keine denkbare Abstufung vermag zwischen Idealem und Realem (zwischen Tatsachenerkenntnis und rein begrifflicher Erkenntnis) Vermittlungen herzustellen". „Realgesetze sind Regeln der Koexistenz und Sukzession von Tatsachen (S. 77)".

Wahrscheinlichkeitsbeweis.

Vor allem müssen wir fragen: was bedeutet überhaupt „Wahrscheinlichkeit"? Husserl unterlässt es, den Begriff zu erklären. Die Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsbeweises steht doch aber seit Hume in Frage! „Jede Begründung der Induktion durch Wahrscheinlichkeitsrechnung begeht einen unheilbaren Zirkel, sie setzt das voraus, was sie begründen will (Aster a. a. O. S. 316)". „Induktion aus einzelnen Tatsachen der Erfahrung (Husserl)" kann uns niemals auch nur den Schatten einer Gesetzlichkeit offenbaren. Hume hat bewiesen, dass, wenn Erscheinungen unzähligmal zusammen auftreten, daraus niemals auf die Notwendigkeit dieses Zusammenseins geschlossen werden kann. Dieses kann erst geschehen, wenn die empirischen Tatsachen begründet sind — welcher Grund doch nicht selbst wieder eine empirische Tatsache sein kann! Gewiss ist alle unsere Erkenntnis Tatsachenerkenntnis, d. h. es ist die Aufgabe aller Erkenntnis, Tatsachen zu erkennen, sie ist Erkenntnis von Tatsachen, aber sie ist doch eben Erkenntnis von Tatsachen.

„Ideale" Erkenntnis.

Was ist denn nun die sog. „ideale" Erkenntnis? Sie ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinne Erkenntnis des Gegenstandes, sondern ihre Bedeutung ist, dass sich die „feste" Grössen hypothetisch setzende Wissenschaft in ihr ihrer Methode versichert. Das ist die Bedeutung der formalen Logik, der Mathematik und aller formalen Disziplinen überhaupt. Die Erkenntnisse dieser Wissenschaften folgen „ex hypothesi". Mathematik und formale Logik definieren ihren Gegenstand und stellen fest, was sich aus ihren Definitionen ergibt. Deshalb sind diese Wissenschaften so „vollkommen".

Dies soll natürlich nicht heissen, dass sie einen beliebigen Gegenstand definieren, sondern der Gegenstand, den sie definieren, ist: der Gegenstand der Erkenntnis. Der Satz der Identität und der vom Grunde — das Kausalitätsgesetz — sind Definitionen des Gegenstandes der Erkenntnis, d. h. sie konstituieren diesen. Das ist der Grund, weshalb es widersinnig wäre, anzunehmen, dass die Erkenntnisse der formalen Wissenschaften jemals widerlegt werden könnten.

Ihr Verhältnis zur Gegenstandserkenntnis.

In welchem Verhältnis steht nun dieser in den formalen Disziplinen konstituierte Gegenstand der Erkenntnis zum Gegenstande überhaupt? Nun er ist — wie es schon der Name sagt, — seine „Form" und zwar seine

abstrakte Form. Wir haben es hier mit einer abstrakten, keiner reinen Idealität zu tun. Dass die wissenschaftliche Erkenntnis, dass insbesondere die mathematische Naturwissenschaft den Gegenstand nie *adäquat* erfassen kann und ihr Gegenstand deshalb in gewissem Masse immer ein äusserlicher, „materieller“ bleiben muss — das folgt aus dem abstrakten Charakter der Disziplinen, welche diesen Gegenstand konstituieren. Es ist aber auch gar nicht die Absicht der mathematischen Naturwissenschaft, den Gegenstand adäquat zu erfassen, vielmehr liegt es im Sinne ihrer Methodik lediglich, sich des Gegenstandes zu *versichern*, ihn zu fixieren; die Hilfsmittel, das Instrument zur Erreichung dieses Zweckes bilden die formalen Disziplinen, deren Definitionen und Hypothesen. In ihrer Anwendbarkeit besteht die Wahrheit dieser Definitionen und Hypothesen (s. Poincaré).

Dieser Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis nun ist — eben weil er von abstrakt-formalen Disciplinen konstituiert wird — ein relativ äusserlicher und materialer (daraus erklärt es sich, dass alle Naturwissenschaftler Materialisten sind), das ist aber gerade bei dem wahrhaft konkreten Gegenstande nicht der Fall, und deshalb ist der letztere *rational*, wohingegen dem der mathematischen Naturwissenschaft ein irrationaler Faktor immanent ist. Der Gegenstand überhaupt, wie ihn der schöpferische Geist konstituiert, ist rational — erst die mathematische Naturwissenschaft materialisiert ihn, indem sie ihn in ihre Methodik presst. Der Gegenstand überhaupt ist rational so gewiss als er konkret ist, denn Rationalität und Konkretheit bedeuten dasselbe.

Die Aufgabe der formalen Disziplinen ist also, die abstrakte Form des Gegenstandes-überhaupt zu konstituieren. Die formale Identität z. B. ist die Form der synthetischen; sie ist ihre abstrakte Fixierung; Abstraktion involviert ja Fixierung und umgekehrt. Diese Form darf also nicht als Form „des“ Gegenstandes, sondern muss als ein *Symbol* „für“ den Gegenstand

— welcher selbst Form ist, jedoch konkrete — verstanden werden. Man darf nur nicht das Symbol für die Wahrheit nehmen. Der Geist gewährt allein vollkommene Festigkeit, die Wissenschaft stellt sie in ihrer Sprache — in der Sprache ihrer „festen“ Grössen — lediglich bildlich dar, so z. B. wenn sie in einem System fester Beziehungspunkte die dynamischen Relationen des Gegenstandes zum Ausdruck bringt. Die Wissenschaft hat wie gesagt den Zweck, sich der Wahrheit zu *versichern*, und das kann nur mit den von ihr gebrauchten Hilfsgrössen geschehen.

Die Form ist der Grund.

Die Unterscheidung zwischen Real- und Idealgrund hat sich uns demnach als unzulässig erwiesen. Der Begriff eines „Realgrundes“ ist in sich selbst widerspruchsvoll. Es giebt nur eine Art von Grund: den begründenden Geist selbst. Geist und Grund sind überhaupt *identisch*, so gewiss beide *Begriff* und *Gesetz* bedeuten. Dass der Weltgrund *Geist* sei, dazu bedarf es keines „Glaubens“ (Lipps „Gr. d. Log.“ S. 232 — „Leitfaden der Psych.“ 2. Aufl. Leipz. 1906 S. 308), sondern es ist seine *Definition*.

In diesem Sinne sagt Aristoteles, das wesentliche Was — die Form — und das Warum seien dasselbe; das Wissen des Was sei nicht verschieden vom Wissen des Warum (an. post. 93a, 4). Man glaube dann von einem Gegenstande einen *Begriff* zu haben, wenn man die Ursache, durch welche er ist (seinen *Grund*), kenne (an. post. 90a 14; 90a 31; 94a 34 u. s. w.), (de an. 413a 11—20), (Met. 1034a 30—32).

Und weil Grund und Prinzip dasselbe bedeuten, so ist die Wissenschaft, die das *wesentliche Was* der Dinge, ihr Prinzip, zum Gegenstand hat — zugleich die Wissenschaft von den ersten *Gründen*: Die „erste Philosophie“ fragt nach den „ἀρχαί“: ἀρχή ist Grund und Prinzip (Met. B. 1, K. 1).

Damit dürfte es gelungen sein, die zwei grossen Teile des Aristotelischen Systems, die Logik und die

Metaphysik unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu begreifen. Wir sehen, dass die Aristotelische Philosophie nur ein Prinzip hat: den Geist (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις Met. 1072a 30). Der Geist ist aber nicht Prinzip im Sinne eines subjektiven Idealismus, sondern als „Form der Formen“; er ist nicht Aktualität im Sinne eines subjektiven Handelns, sondern Aktualität, die als Form zugleich Grund — konstitutives Prinzip — des Gegenstandes ist; mit anderen Worten: der Geist ist Schöpfung. Wäre die Welt nicht „geistgezeugt“ („Geist“ und „Zeugung“ sind identisch), so könnte sie nicht absolute Konkretheit besitzen, denn Konkretheit ist nur dort, wo reine Form ist. — Und weil die Welt Schöpfung ist, so ist sie nicht hier oder dort, in Raum und Zeit wirklich; was sich sinnlich wahrnehmen lässt, ist Aussenseite. Wirklichkeit besteht nur soweit sie der Geist „gründet“; vielmehr — im schöpferischen Handeln — selbst der Grund ist.

Dass der Geist als Grund der Gegenstand selbst ist resp. sein Prinzip, sein Anfang, seine ἀρχή — das bedeutet die Idee der Weltschöpfung. So gewiss die biblische Schöpfungsgeschichte und die mythischen Kosmogonien eine tiefe Wahrheit enthalten, so gewiss ist die Welt Schöpfung; zwar nicht eine solche, die einmal in der Zeit vollzogen wäre, aber doch Schöpfung, nämlich der Idee nach: „ἐν ἀρχῇ.“

Wir haben, ausgehend von dem grundlegenden Begriff der Form, die Aristotelische Philosophie zu interpretieren versucht und haben darin so wenig einen Widerspruch gefunden, dass sich vielmehr Alles zu einem organischen Ganzen formte, insofern man es nur vom rein philosophischen — in der Sprache der neueren Philosophie „transszendental“ genannten Gesichtspunkt aus betrachtete.
